MANUEL SOUTO VILAS

TEORIA

DE LOS

SINDICATOS NACIONALES

MADRID 1941

A LA MEMORIA DE

Manuel Castro Maroño

Faustino Muiña Varela

Severino García Oubel

Marcelino Vigo Mella

José Suárez Aguión

Lino Souto Garabal

Soldados de mi aldea natal (Campo, Coruña), que ofrendaron la alegría chthonica de sus vidas por España.

Inter omnia autem quae in
usum hominis veniunt, preci-
pua sunt etiam alii homines.
SANTO TOMÁS

INDICE

PRÓLOGO 6

I. — CARÁCTER PROPIO DE LA ÉPOCA NACIONALSINDICALISTA 10

1. —Época y personalidad— 10

2. —Originalidad y autenticidad de la época nacionalsindicalista— 11

3. —Indicio de época: su aversión al naturalismo y al historicismo— 13

4. —Conclusión. Aplicación de un tal principio a la ciencia del Sindicato— 15

II. — EL TRABAJO Y EL SINDICATO 17

1. —El trabajo como imperativo y la esencia de la vida personal— 17

2. —El trabajo como imperativo y la esencia de la vida social, o de la sociedad— 21

3. —El trabajo como principio de la economía. Su supremacía— 27

4. —La supremacía del interés propio en la vida económica: repercusiones y reacciones en la vida del trabajo y de la sociedad— 30

5. —La armonía del capital y el trabajo: repercusiones y reacciones en la vida del trabajo y de la sociedad— 40

6. —La supremacía de leyes naturales o históricas en la vida de la economía: repercusiones y reacciones en la vida del trabajo y de la sociedad— 46

7. —Supremacía del trabajo como imperativo: su expresión en la vida nacionalsindicalista— 55

III. — SINDICATO Y ESTADO 60

1. —Necesidad ético-política del Sindicato— 60

2. —Entidad «sui generis» del Sindicato— 69

3. —Personalidad histórica del Sindicato— 76

4. —El Sindicato frente al Estado— 80

5. —El Sindicato en el Estado— 87

IV. — EL SINDICATO Y SUS IDEAS CONSTITUCIONALES 96

1. —Consideraciones analíticas: Idea y contenido del Sindicato— 96

2. —Ethos del trabajo, y superación de sus diferencias jerárquicas en la vida y acción del Sindicato— 99

3. —El problema del trabajo y de la libertad, y conjunción sindical de la personalidad y de la colectividad— 109

4. —Autoafirmación del Sindicato. Superación de la división del trabajo social por el Sindicato— 119

5. —El problema de la subsistencia y de la propiedad como uno de los fines esenciales del trabajo y del Sindicato— 124

6. —El problema de la retribución del trabajo. —El salario: Su insuficiencia retributiva. — Régimen contractual de retribución y relaciones del trabajo. — Su superación por el régimen sindical — 132

7. —II) El problema de la retribución del trabajo. — La adquisición ilimitada de riquezas. La idea de medida (MENSURA). La existencia de un principio directivo de la economía y su incumbencia al Sindicato y al Estado — 147

V. — EL PODER SINDICAL Y LA PRIMACÍA DEL INTERÉS COMÚN Y DE LA COMUNIDAD 159

1. —Interés común y Sindicato— 159

2. —Interés individual e interés social— 161

PRÓLOGO

—

Lector, esta obra, que hoy ofrezco a la perquisición de tu pupila intelectual, no es tan reciente como podría suponer quien se atuviese solamente al «acabóse de imprimir» del colofón. El día que indica el colofón es el de sus desposorios con el público núbil. Pero pervivía como concepto en mi espíritu desde los preludios primaverales de 1931, es decir, desde los albores de LA CONQUISTA DEL ESTADO. Ramiro, no sé porque — quizá porque veía que era uno de los objetos de mis predilecciones el estudio de los problemas políticos y sociales —, quiso que contendiese sobre cuestiones sindicales en la palestra de LA CONQUISTA. Más tarde, en 1935, al hablarme de las ediciones «La Conquista del Estado», le prometí una obra sobre las cuestiones indicadas, y él, antes de que yo hubiese escrito siquiera la primera de las palabras, se apresuró a anunciar, en la primera edición del DISCURSO A LAS JUVENTUDES DE ESPAÑA, que aparecería en breve uno de mis libros. El breve plazo hubo de expirar sin que mi promesa se cumpliese, pues mi vida se consumía por entero en la ardua labor de escribir otra de mis obras inéditas: HEGEL Y LA IDEA DEL SABER ABSOLUTO. Me limité casi por completo, durante esta etapa, desde 1931 a 1936, a ser el mentor de los principios del sindicalismo nacional, sobre todo en aquellos diálogos vivos e interminables en que colidían mi vida y la de Ramiro. Mi obra será testimonio de lo que digo y de que mi presencia en la política nacional no ha sido tan endeble y soslayable como podría parecer a quienes se atienen a las crónicas diarias para adquirir una sabiduría universal, principalmente acerca del origen del Nacional-Sindicalismo.

Y como composición literaria, transcripta del espíritu conceptual a las hojas albas, pervive desde principios de 1939. ¿Cómo transcurrieron dos años hasta su publicación actual? Esto pertenece a la historia de la miseria de papel y de la miseria de los hombres, y aludo especialmente a ciertos editores, cuya indigencia de espíritu y carencia de fe nacionalsindicalista hicieron inútiles mis ofrecimientos. En agosto de 1938, por inspiración del camarada Luis Legaz, el Ministerio de Organización y Acción Sindical me propuso que escribiese sobre la esencia de los

Sindicatos Nacionales. Acepté lleno de gozo la propuesta, porque se me ofrecía la oportunidad de iniciar y concluir la obra actual. Tanto el Jefe de la Sección de Estudios y Publicaciones, camarada Luis Ambrona, como el Ministro de Organización y Acción Sindical, camarada Pedro González Bueno, me ofrecieron cuanto dependía de ellos para elaborarla y publicarla. La Revista de Organización y Acción Sindical, en sus números 2.º *y* 3.º*, y después la Revista de Trabajo, en su número* 1.º*, publicaron algunos capítulos bajo el título PRINCIPIOS PARA UNA CONCEPCION NACIONALSINDICALISTA DEL TRABAJO. A pesar de la diligencia gentil con que acudí a la labor, mis esperanzas se convirtieron en mis decepciones; ya que bastó la transformación del Ministerio de Organización y Acción Sindical en Ministerio de Trabajo, para que se cancelasen todas las promesas, principalmente la de que se me facilitaría papel para publicar la obra en cuanto la ultimase. Y mis intentos y esfuerzos ulteriores para publicarla fueron vanos y representan hasta hoy otros tantos fracasos.*

A diestra y a siniestra me flanqueó la incomprensión. Nadie como yo presintió su reino en temprana edad, y quiso hallar dentro y fuera de sí fuerzas para derrocarlo. Mi vida se debatió implacable por extirpar de sí y de su mundo ese estigma protervo. Pero su reino no es fácil de debelar, pues impera en la conciencia de la mayoría de los hombres actuales. Se explica, pues, que en luchas incesantes contra el reino de esas y otras rémoras execrables, no exista coetaneidad entre la concepción, la redacción y la aparición de mis obras, que han de permanecer inconclusas o inéditas en tanto los hados no le son favorables. Y aunque no afecte a la esencia de las ideas el tiempo que medie entre su concepción y su exposición, el espíritu, que mientras tanto ahondó en sus hontanares, advierte que las aguas de la verdad brotaron tan copiosas por su acción, que ya desbordan los diques de las antiguas palabras. Por lo cual siente necesidad de rehacer su dicción. Sin embargo, he de decir que no le convenía una más amplia exposición a alguna de las verdades aquí declaradas, y que inciden por primera vez sobre la conciencia de las gentes, ya que el nítido fulgor de la luz irrita sus púpilas. Yo mismo sofrené el impulso radiente de esas verdades confiando al tiempo la tarea de adaptar las torpes pupilas al destello de su luz. Y esto es tanto más necesario en las circunstancias actuales, cuanto es mayor uno de los peligros que corre el saber, y, por consiguiente, también la sociedad, uno de cuyos pilares es el

saber; peligro que proviene de que nadie quiere oir a la razón. Por lo visto el hombre ha descubierto en sí otras instancias más amedrentadoras. Ya todos apelan principalmente a la fuerza con su secuela: la sevicia o crueldad. Refiere Platón al principio de su POLITEIA, que Polemarco invitó a Sócrates a que se detuviese entre ellos en el Pireo, cuando ya había emprendido el regreso a Atenas. Y la invitación se tramó en estas frases: ¿No ves, dijo Polemarco, cuantos somos? —¿Y cómo no?, respondió Sócrates. —Pues bien, repuso aquél, o sois más fuertes, o os quedáis aquí. —¿Acaso, replicó Sócrates, queda todavía un recurso, que es persuadiros de que es indispensable que regresemos? — ¿Y cómo podríais persuadir a quienes no quieren oír? En efecto, la razón jamás podrá persuadir a quienes no la oigan. Pero, como toda sociedad se entabla entre los hombres sólo en cuanto que haya una razón que sepa hablar y una razón que sepa oír, donde se enmudezca y se ensordezca la razón, allí se prescinde de la sociedad. De ahí que hoy, no sólo la ciencia, sino también la misma sociedad estén en peligro.

Además hay otro obstáculo que pugna contra las ideas capitales aquí contenidas, y es el que no es posible un análisis de cada una de ellas en una teoría del Sindicato. Quizá hasta resulte sorprendente que exista una teoría fundamental o filosófica del Sindicato. Ha existido una filosofía del individuo y una filosofía del Estado, jamás una filosofía del Sindicato. Sin duda porque una filosofía del Sindicato presupone una filosofía del trabajo. Y ésta no ha existido en el curso de los siglos. Ahora bien, en esta obra están implícitas tres especies de filosofía, que se concatenan en el ciclo de una teoría del Sindicato. Una filosofía del trabajo, que sólo es expuesta en la medida que resulta imprescindible para fundamentar una teoría del Sindicato. Una filosofía de la comunidad, cuyos radicales principios sólo pudieron ser expuestos al trasluz de una teoría del Sindicato. Por fin, una filosofía de la historia y de la edad actual, que pretende explicar la historia en virtud de las transformaciones que sufrió la conciencia que se poseía del trabajo. Es decir, el trabajo aflora en ella como idea más profunda y de mayores repercusiones que la idea de la transformación de los medios de producción, supuesto de Marx. Ahora, pues, se comprenderá en que sentido decimos que no es posible que las ideas cardinales aparezcan expuestas en su radicalidad y plenitud; pues esto exigiría que se operase en análisis de cada una de ellas fuera del cuerpo doctrinal de una obra sobre los Sindicatos Nacionales.

A todo esto aún añadiremos que esta obra habíamos proyectado desarrollarla en dos volúmenes. De los cuales, el primero, éste que traemos entre manos, trataría sobre la esencia del Sindicato, y el segundo, sobre la transformación de la realidad social de acuerdo con la esencia ético-política del Sindicato. El íntimo convencimiento de que esa realidad no se doblegará a los imperativos de la verdad hasta que haya pasado por experiencias muy duras, me disuade de una labor que habría de ser estéril. Por lo demás, desde Platón discrepan en absoluto el reino de la verdad y el reino de la realidad; y yo milito, como militan los sabios y los santos, en el reino de la verdad, no, como el político, en el de la realidad. El sabio y el santo, cuando de veras lo son, adoptan siempre dos actitudes últimas ante la realidad: o evadirse de la misma para edificarse sobre la íntima verdad del propio espíritu, o ir a la misma para reformarla por completo, jamás para aceptarla. Sólo el político genial es capaz de esas dos actitudes. La realidad, al fin y al cabo, no es más que el producto que deja en pos de sí el espíritu, que se transciende en cada una de sus obras. Pues, así como la vida no deja tras sí más que cenizas, así también el espíritu no deja tras sí más que eso que algunos llaman «realidades», las cuales se empeñan en perpetuar momificándolas.

Ya simplemente quiero expresar un deseo, que esta obra incite al espíritu de la juventud a superar la realidad actual, a conocerse y disciplinarse en congruencia con los imperativos de la verdad. Si las Universidades, no sólo en España, sino en el resto del Mundo, se ocuparan más del porvenir que del pretérito, más de engrandecer las cosas en cuanto viven, y menos de momificarlas en cuanto perecen, si sintiesen palpitar la eternidad en la vida actual, en la perenne actualidad, haría votos porque a las Universidades se incorporase una disciplina igual a la que aquí delineamos, que formase a las juventudes en una filosofía social del trabajo y de los Sindicatos Nacionales.

I.— CARÁCTER PROPIO DE LA ÉPOCA NACIONALSINDICALISTA

1. —Época y personalidad—

Ineludiblemente, la época forma una parte de la personalidad, integra el ser esencial de la persona, cuya vida se concreta y proyecta en el horizonte temporal de la misma. Indudablemente, tanto quien quiera conocerse y comprenderse cabalmente a sí mismo, como quien quiera conocer y comprender cabalmente la vida de otros individuos y la vida de las colectividades históricas en sus instintos, ideas culturales, leyes, instituciones y cualesquiera empresas, ha de preguntarse y ha de contestarse si conoce y comprende de igual modo el principio general que anima el espíritu de la época propia. Ya que es el principio general de una época quien inspira la palabra definitiva, quien imprime la acción decisiva, que oyen y que acatan los individuos y las colectividades. Que serían un hombre o un pueblo, sin ser súbditos de una época, que careciesen de todo contacto con ella, y no respondiesen en los más mínimo a ella, no cabe ni pensarlo; y el sólo pensarlo es abstraer, desproveer por la magia de un acto del pensamiento, a un hombre o a un pueblo de su alma mater, una época con su espiritualidad; es, en fin, una abstracción delirante que hace de unos seres reales, no seres ideales, sino seres ilusorios. Pero la existencia espiritual es siempre insondable, porque ahonda siempre más en sí misma, despliega siempre nuevos fondos; y nadie puede vivir en una edad la plenitud de sus posibilidades. Por eso, esa existencia, en el ocaso del principio que rige y regula las posibilidades vitales de una época consunta, inicia el orto del principio configurativo de una época en ciernes. De ahí que cuando, en su ocaso, una vez corroídas la fe y las ideas directrices inmanentes e imperantes en esa época misma, una tal época está en crisis, están también en crisis sus hombres y sus pueblos, y todo el mundo se debate en convulsiones, si no se precipita en un cataclismo. La salvación ya no se consigue con cobijarse bajo las bóvedas antiguas, a punto de rasgarse, con asirse a las columnas patinadas por los siglos, que amenazan desplomarse, con soplar a las cenizas que no redujeron llamas vivas, sino solamente en cuanto uno oye la palabra y acoge las decisiones de otra época en sus

albores, en cuanto uno se vivifica y se reconcilia con el orto de un nuevo principio epocal.

Y esto que acabamos de decir de cualquier época, cabe que lo digamos de la hora actual. Porque acontece en la hora actual que la existencia colide en un mismo meridiano el ocaso de viejos tiempos y el orto de nuevos. Así es el caso que mientras ciertos pueblos continúan viviendo absortos en la realidad de las viejas formas políticas y concepciones del Estado, el espíritu de otros pueblos se substrae a las mismas, rompe con las mismas, se pone a concebir y a crear otras formas nuevas de convivencia y realizaciones ético-políticas, ya que se ha perdido la fe en las viejas costumbres, ideas directrices que presidían en todos los sentidos la vida del individuo y del Estado. Esta es la gran sima que se abre a los pies de los que quisieran afirmarse sobre un pasado próximo o remoto. Todas las doctrinas y leyes demoliberales y socializantes de derecho privado, social y político, nos aparecen como enteramente inservibles, mezquinas y caducas; inválidas o invalidades. Las naciones y los Estados, las democracias y las soberanías, los derechos privados y las convenciones internacionales; vástagos del viejo principio epocal, son barridos por la vorágine, las cenizas de su caos, disipadas y aventadas. Vivimos revolucionariamente, porque no podemos vivir tranquilamente; ya que el viejo solar se abre, se cuartea y se abisma en cuanto nos apoyamos sobre el mismo. Y no es que nos faltasen ni falten, como dijeron los burgueses y marxistas, riquezas, bienes económicos y culturales, sino porque decayó el principio existencial y sus ideas para dirigirnos (1). Por eso, en esta hora actual, el único gesto falso, es el del viejo, que, para salvarse, se ase a sus recuerdos y tradiciones; y el único gesto verdadero, es el del joven, que apela a la idea inédita, a la empresa heroica, a la creación revolucionaria.

2. —Originalidad y autenticidad de la época nacionalsindicalista—

¿Y hasta qué punto es autóctona, original, revolucionaria en sí misma y en sus creaciones la época nacionalsindicalista? ¿O su orto es una mera utopía, y todos esos atributos meros devaneos de ciertas fantasías? Una

---

(1) M. Souto Vilas, *Platón y una Idea actual del Estado, págs. 13 y 14*

respuesta verdadera sólo puede dictarla el instinto primordial que conforma el carácter propio, con sus subversiones y sus innovaciones, de la vida histórica en la hora actual. Pues, si una época no es de penuria mental, si surge provista de fantasía y de razón creadoras, de fantasía y de razón para elucubrar y ejecutar grandes obras y realizaciones ético-políticas, si una época lo es de raíz y, por tanto, se justifica a sí por si misma; entonces siente en sí genio para concebir y alumbrar los organismos, las instituciones supremas que han de producir, regir y conservar cuantos elementos y valores integran la vida de los hombres y de los pueblos, que elevan de ese modo, o pusilánimes o intrépidos, sobre la tierra su señorío o exiguo o superlativo, absoluto. Y si una época no siente en sí el genio, sentirá su carencia, la impotencia, la miseria, que señala aflictivamente la falta o indigencia del mismo. Ahora bien, la vida, en este caso último, se debatirá en un interregno sin perspectivas; ya que, por un lado, se cautivará, aprisionará a sí misma, atemperándose a leyes e instituciones por ella canceladas y para ella caducadas; ya que, por otro lado, se desvivirá a sí misma, incapacitada para producir y forjar aquellos órganos en cuya virtud habría de actuar y de expandirse con energía y eficacia. Por eso, es un signo de vida próvida que una época entrañe en sí misma, más o menos reflexivamente, aquel principio que ha de presidir a todas sus leyes y realizaciones históricas, sobre todo las de tipo económico, social y político. Y en ese sentido, no creo que para nadie dejen de ser ostensibles signos y hechos originales que revelan que existe en la hora actual un instinto y una espiritualidad nacionalsindicalista. Ya, como se dijo, debiéramos de proclamar paladinamente que luchamos por derrocar subversivamente los viejos principios, por substraernos completamente a los principios, máximas, ideas directrices, formas sociales y políticas de épocas anteriores, que romperemos con ellas para vivir en embrión aquel principio sobre que se erigirá y constituirá la edad nacionalsindicalista, que envuelve en sí una irrealidad, si queréis irreal: el modo de ser perfecto de su economía, su sociedad y su Estado. Una edad, por lo tanto revolucionaria; sin supuestos o con un mínimum de supuestos históricos. Su único supuesto es su principio, el origen de ser pristino. Y SU PRINCIPIO ES SU LIBERTAD: SU SEÑORIO DE ERIGIRSE Y EDIFICARSE A SI MISMA. Un principio en que coincide LIBERTAD Y VOLUNTAD DE HISTORIA PROPIA. Y desde ese principio reargüirá contra cuantos supuestos provengan de épocas anteriores sin ser enjuiciados ante lo íntimo de su tribunal, y en ese principio contrastará, verificará cuantos de los supuestos del mundo antiguo hayan de

servir para edificar el mundo nacionalsindicalista. No hay equiparación posible entre la energía moral de otro mundo y la del mundo nacionalsindicalista. La energía moral de este mundo proviene de una voluntad que descubre su santidad en una religación de Dios; su moralidad, en el trabajo creador, y no en el dinero; su poderío, en la sangre, en la racialidad de un pueblo, y no en una dinastía real o en una democracia igualitaria y pacifista; su libertad, en el Estado, y no en el individuo; su jerarquía, en la personalidad, y no en la masa neutra; su destino, en una decisión personal, y no en una mayoría.

3. —Indicio de época: su aversión al naturalismo y al historicismo—

Un indicio, más que un indicio, uno de los gérmenes de la edad nacionalsindicalista, es la aversión simple, el no absoluto, con que desecha el pensamiento naturalista e historicista, con que desecha la sumisión y la adscripción de la idea imperativa, normativa, mejor, de la voluntad, de la verdad ético-política, a las realidades, a los hechos consumados, más o menos naturales, más o menos históricos. Un concepto que Mussolini, refiriéndose al nacionalsocialismo y fascismo, dos fenómenos capitales de esta edad, expresa en estas palabras: «Nos son comunes muchos elementos de nuestra ideología. El nacionalsocialismo y el fascismo no sólo tienen en todas partes los mismos enemigos, que sirven al mismo señor — la Tercera Internacional —; sino que también les son comunes muchos conceptos de una concepción de la vida y de la historia. Ambos creen en la «voluntad» como fuerza decisiva en la vida de los pueblos, como motor de su historia; y, en su virtud, rechazan las doctrinas del llamado materialismo histórico y sus consecuencias filosóficas y políticas» (1). Pero, entonces, en consonancia con ese recusamiento y esa voluntad ético-política, ya no será posible plantearse problemas sobre si la economía dirige y determina el modo de ser de la sociedad, del derecho, del Estado, y viceversa. Porque quien asevera, con el liberalismo, que la economía, que la propiedad, es

---

(1) Mussolini, *Discurso de Berlín.*

libre, que tiene leyes, las cuales no cabe que toque o intervenga el Estado, nada puede objetar contra el marxismo, que corrobora el causalismo histórico, ni que discuta neciamente si el problema social es un problema de producción o de distribución de las riquezas, ni si éstas o las otras añagazas son antídotos contra la miseria, contra los males sociales. Esas falacias reducen a quién las cavile a una edad postrera, a una edad moribunda, de la que Fichte decía que tenía «por acicate de todas sus excitaciones y movimientos vitales el deleite del interés propio» (1); ya que, en general, se había desligado del «del instinto racional, que concierne exclusivamente a las relaciones y a la vida de la especie como tal, y de ningún modo a la vida del simple individuo», para aferrarse «simplemente al instinto natural de la propia conservación y del bienestar personal», esto es, «con respecto a la moralidad, reconocerá como única virtud, la de que cada uno fomente su interés propio, añadiendo, a lo sumo, o por salvar el honor, o por una inconsecuencia, que también el de los demás — bien entendido, si no es opuesto al nuestro —, y reconocerá como único vicio, conculcar su propia utilidad» (2). Y son falacias y meros devaneos esas cuestiones y soluciones, porque, a pesar precisamente de todas las oposiciones y contradicciones que aparentan bajo sus impugnaciones y réplicas, existe a su base como un substrato último, un fondo común de que se nutren sus argumentaciones, una fe común que vivifica sus antítesis. A esa edad, pues, convenía inquirir e impugnar si las formas de la realidad económica prevalecían sobre las de la realidad jurídica — Economía y Derecho —, sobre las de la realidad religiosa — Religión y Economía —, Puritanismo y Capitalismo —; sobre las de la realidad social-política — Economía, Clases y Estado; y otras formas similares, que hoy nos parecen puro juego y artificio. Mas en esta época, la nacionalsindicalista, ya no cabe abrazar esas fórmulas y sus conflictos, y o preferirlas o conciliarlas, porque el hombre se ha implantado y ha arraigado en substractos más profundos y luminosos: aquellos en que se funda la forma genuina de existencia ético-política, la vida moral misma. Ya no existe, pues, otro punto de vista ni otra visión para revelar, ingresar

---

(1) Fichte, *Reden an die Deutsche Nation,* Obr. ed. Med. pág. 375

(2) Fichte, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Obras, ed. Med., 416 y 425

y decidir sobre el destino histórico «sub specie eternitatis» que la de la verdad en su esencia imperativa: la VOLUNTAD.

4. —Conclusión. Aplicación de un tal principio a la ciencia del Sindicato—

Y, en congruencia con esta época sin supuestos; por lo tanto, en congruencia con su principio originario, iniciemos la fase conceptiva, de sumirse en la verdad, para entrar inmediatamente en la fase resolutiva, constructiva, de erección de las obras nacionalsindicalistas. En esta fase de concepción y resolución no cabe arbitrismo, no cabe gurgitar, como era tan caro en el siglo demoliberal, «constituciones» estilo Bentham, «organizaciones políticas o sociales», inventar corporaciones y regímenes o formas de Estado, en medio de abstracciones y frases exaltadas. Quien así se comportare, se retrotraería a aquella época que quisiera superar, en la cual se asimilaba la arbitrariedad a la libertad, las convicciones a la verdad, o, como dice Fichte, una edad que convierte sus conceptos previos, sus preconcepciones, en la medida del ser, y no al revés, el ser en la medida, no de sus convicciones, de sus conceptos prexistentes, sino de un concepto tal como se lo exige por el ser mismo. Una política que sólo forje programas para conquistar adeptos y obrar con arreglo a sus conveniencias y compromisos, esa se encontrará siempre anclada en las ideas de un partido o grupo político, pero jamás sobre un concepto verdadero de la sociedad, de sus instituciones, y del Estado. Esos conceptos envuelven en sí un cierto género de necesidad ético-política en conformidad con el ser, la existencia y el interés supremo de la sociedad, sus entidades y del Estado, y no en conformidad con las creencias y conveniencias de éstas o las otras coaliciones de individuos y los individuos mismos. Pero tampoco cabe que nadie se apresure a arrancar simplemente y absolutamente de la experiencia histórica esos conceptos, creyendo que allí se halla el ser genuino, verdadero de ellos; que nadie se contente con ofrecernos meros hechos o cadenas causales de hechos históricos, y a describirnos organismos, instituciones, regímenes social-políticos en la Historia. Así es que, para reducirnos a nuestro caso concreto, quien hable del Sindicato en este período inaugural del nacionalsindicalismo, no se esfuerce tanto o en arbitrárnoslo o en describírnoslo, como en concebirlo con arreglo a aquel principio ético-político que es razón esencial de una época tal, y, por lo tanto, del

mismo Sindicato. Y claro es, nadie debe pretender que se eleven en los comienzos de una época histórica sus instituciones acabadas y perfectas. Sólo se debe exigir eso: que sean concebidas por la razón y realizadas por la fantasía en consonancia con aquel principio que origina semejante época histórica.

II.— EL TRABAJO Y EL SINDICATO

1. —El trabajo como imperativo y la esencia de la vida personal—

Un concepto genuino del Sindicato es inescindible de un concepto genuino del trabajo. Nadie que no haya esclarecido la esencia del trabajo, esclarecerá tampoco la esencia del Sindicato. Ya que un concepto esencial del Sindicato se concina y se erige sobre un concepto fundamental del trabajo, y un concepto tal del trabajo comporta en sí la inteligencia de él como un IMPERATIVO. El cuerpo teórico de estos conceptos evidenciará como una verdad incontrovertible que el principio originario en que se funda el Sindicato es el trabajo como imperativo de la vida moral de los hombres.

Y empleamos aquí la palabra «moral» no en un sentido adjetivo: el de prácticas edificantes, el de fines honestos, sino en un sentido substantivo: el de aquel acto creador en que la vida advierte — vuelta de ella — el ser de las cosas, y modifica la entidad de las mismas, en que la vida se convierte: las ajusta, adecua, las asimila a su ser personal. La vida es así siempre causa y no efecto. O la vida, en ese acto creador, adviene, según Santo Tomás, una obra de la vida misma — **Vita ipsa operatio viventis (1)** —, y constituye al hombre, a diferencia de las criaturas irracionales, en señor de sus actos — **Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc quod est suorum actum dominus** — (2), y se hace «sui juris», persona. En consonancia, va a concretar Sto. Tomás que la persona como substancia individual, se encuentra en las substancias racionales «que tienen el DOMINIO D ESUS ACTOS, y que no sólo son hechas, como ocurre a otras, sino que se hacen a sí mismas». **«Quodam specialiori et perfectiori**

---

(1) S. Th. I. II. q. 3. a. 2. 1.

(2) S. Th. L. II. q. 8. a. 2, 1.

modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quam habent dominium sui actus; et non solum aguntur, sicut alias, sed per se agunt» (1).

Un tal concepto de la vida como persona, como substancia a quien se le exige ser creadora de sí misma, de su propio ser, y cuyos actos son obra de su señorío —**dominium sui actus**—, había de aparecer después de largos siglos en España como el principio de una filosofía de la vida, a su vez supuesto fundamental de una filosofía del trabajo, inédita aún hoy. Y esa filosofía arranca de una distinción fundamental, que discierne que la vida no es simplemente un ser, sino también un quehacer. O, como dice Santo Tomás, que la vida se entiende de dos modos fundamentales: como el ser viviente — **ipsum esse viventis** — y como el quehacer viviente — **operatio viventis** —. Y la vida reposa más bien sobre el quehacer, basta para evidenciarlo, con que uno se fije en la felicidad del hombre, la cual no reposa en su ser — **ostensum est enim quod esse unius hominis, qualecumque sit, non est hominis beatitudo** — (2). «Pues, dirá Ortega Gasset, ante todo, la vida no es sino quehacer.» En otras palabras, lo que es verdaderamente transcendente, lo que es verdaderamente propio de cada cual, no es el ser que se le da a cada cual, el ser natural, sino el ser que SE DA A SI cada cual, el ser moral. El primero es un ser prefijado y aceptado, el segundo es un ser propuesto y elegido en la vida de los hombres. «No nos hemos dado la vida, sino que ésta nos es dada; nos encontramos en ella sin saber cómo ni por qué, pero eso que nos es dado — la vida —, resulta que tenemos que hacérnosla nosotros mismos, cada cual la suya. O lo que viene a ser lo mismo: para vivir tenemos que estar siempre haciendo algo, so pena de sucumbir» (3).

Ahora bien, que el principio mismo de la vida se convierta en un hacer, o que se reduzca a un hacer — **principium vitae in actum reducitur** — (4), a un crearse y hacerse; a hacerse a sí, en tanto que hace

———

(1) S. Th. I, I, q. 29, a. 1.

(2) S. Th. I, I, q. 1, a. 1.

(3) Ortega Gasset**,** *Libro de las Misiones.*

(4) S. Th. I, II, q. 3, a. 2

sus quehaceres, no ocurre «ad libitum», sino «a fortiori», o no al arbitrio, sino por necesidad, y no fácilmente, sino difícilmente, o no sin esfuerzo ni fatigas. En suma, al hombre, sí, le viene dada la vida; pero al hombre, además, le viene impuesto el hacerla o aniquilarla; o no sólo se encuentra con la vida sino que se encuentra con que esa vida no puede existir arrobada en su simple ser «SER», inerte en su existencia, estática en sí y ante sí, en una quiescente mismidad, en fin no puede existir sin reducirse a hacerse, A UN HACER SU SER, y, así, sus QUEHACERES. Para nuestras conclusiones, ni nos interesa aquí de donde proviene la vida, ni tampoco nos interesa aquí de donde proviene ese A FORTIORI, ESA CONSTRICION O FORZOSIDAD, que impide que a vida viva embargada en su mismidad, contenta con lo que «ya es», sin necesidad de apelar a un actuarse, a sus actos, a un hacerse su ser, a sus haceres, a fin de SER, a fin de prosperar en su SER, de donde procede esa fuerza inexorable que exige que el mismo principio de vida latente en el ser natural despierte, anime y movilice sus actividades, si quiere existir, y existir incrementando, enriqueciendo y exaltando su realidad en un horizonte de infinitas posibilidades.

Además de que carece el hombre de albedrío para restar quiescente, inactivo, ensimismado en un puro existir, y además de que está sometido a una cierta violencia irresistible, una cierta constrición indescifrable que le impele a edificar su ser, halla también el hombre que le acaece que no consigue SIN ESFUERZO, SIN FATIGAS, traducir su vida en actos, realizar su hacer fundamental o SER y sus haceres ulteriores o QUEHACERES. Y esfuerzo requieren tanto los actos de sublimada santidad como los de exaltada virtud, tanto los de la sabiduría y ciencia más esclarecidas, como los de las artes más apreciadas, tanto las grandes industrias como los pequeños menesteres, que quizá despachamos en breves segundos. Porque todo acto, todo hacer en sí mismo implica esfuerzo, o penosidad y dificultad, se dice que cuesta trabajo. De ahí que una de las acepciones principales de la palabra trabajo es la de pena y dificultad inmanentes en todo acto creador. Si se une a la dimensión de esfuerzo la de constrición, se comprende también que el trabajo aparezca como un castigo. Pero de esto último se habla sin profundidad, y no es aquí el lugar de replantearnos vastos problemas acerca de la índole de la vida humana, que radican en su menesterosidad. Ya debiera de advertirse que tanto castiga la vida el trabajo como el ocio, o tanto un exceso de actividad como un exceso de inactividad, o nos cansamos del trabajo y descansamos en el reposo, y

viceversa; nos cansamos del reposo y descansamos en el trabajo. Guiados por nuestro fin, olvidemos hasta que punto la actividad y la inactividad puede constituir un suplicio, y restrinjámonos a apuntar que el trabajo asume y resuelve en sí constitutivamente esas dos radicaciones inescindibles de constrición y esfuerzo de todo hacer o creación personal. O si apuramos en un concepto, en una síntesis última cuantos elementos analizamos hasta aquí en el acto creador de la vida misma, el trabajo como tal condensa y cifra en sí por entero el ser singularísimo de la persona. NI HAY UN HACER PERSONAL SIN TRABAJO, NI HAY TRABAJO QUE NO SEA UN HACER PERSONAL.

El trabajo no sólo envuelve un señorío de la vida sobre su ser personal, tal como se expresa en sus actos creadores, sino también un señorío de la vida sobre la naturaleza, ya que se desprende de ella, se contrapone a ella, la modifica y se aprovecha de la misma para sus realizaciones. Al principio de la causalidad de la naturaleza se opone el principio de la voluntad de la vida, una causa transciende otra causa. **«Voluntas divitur contra naturam sicut una causa contra aliam; quaedam fiunt naturaliter, et quaedam fiunt voluntarie. Est autem alius modus causando proprius voluntati, quae est domina sui actus, praeter modum qui convenit naturae, quae est determinata ad unum»** (1). La naturaleza se convierte en una cosa, que el trabajo cuida o cultiva, o en un instrumento que el trabajo maneja, esto es, actúa siempre al servicio de sus fines y con arreglo a cánones.

En suma, la vida se concreta como persona en el trabajo, y de esa suerte alcanza dominio sobre sí, sobre la naturaleza y sobre la historia, que se perfila al hilo de sus creaciones. Por lo tanto, frente a la persona, en vano se elevan otras realidades, con sus leyes naturales — naturalismo —, o con sus leyes históricas — historicismo —; en tanto que la persona puede desligarse de las mismas, puede intervenirlas, modificarlas, supeditarlas o ponerlas a su servicio. Ya, excepto la persona, nadie es libre, porque el acto último que crea y edifica, además destruye y derriba. ¡Ya podrá hablarse científicamente de economía libre, si hay un acto que puede crearla y destruirla! Advirtamos, sin detenernos, que en eso radica la esencia de las revoluciones: su apocalipsis y su apoteosis. En virtud de un tal acto, el

---

(1) S. Th. I. I. q. 10, a. 1. 4.

hombre cobra la condición divina de hacerse cooperador de Dios — **Dei cooperatorem fieri** —, y conquista además cierta semejanza divina; ya que por sus propias operaciones se convierte en causa eficiente de otros seres, o en palabras de Santo Tomás: **«Tendit enim in divinam similitudinem res creata per suam operationem. Per suam operationem una res fit causa alterius»** (1). Por ello, en la medida en que un ser es causa de otro, y, por lo tanto, en cierto modo lo hace semejante a sí, y también se hace semejante a Dios, es en sí más perfecto, o se es más persona. En frase del Apóstol, que cita Santo Tomás, ya el hombre en la esencia de ese acto, no consiste en este más o en este menos, sino en ser un auxiliar de Dios: **Dei sumus adjutores** (2). Y, en fin, ahora se colige, como en lo omnímodo de un tal acto creador, el concepto «MORAL» aplicado a definir la esencia del trabajo, es un concepto substantivo, que abarca todas las creaciones humanas, en sus actos singulares e históricos, desde la economía hasta la ciencia, desde la familia hasta el Estado.

2. —El trabajo como imperativo y la esencia de la vida social, o de la sociedad—

De esa suerte, en tanto que la raíz substantiva, «causa sui» — que emerge a la existencia por si misma —, de un tal acto creador, es la raíz del trabajo como imperativo, acaece, a su vez, que en el trabajo se concina, decide y realiza el ser total de la persona, y no sólo en su existencia individual, sino en su existencia colectiva: en el individuo y en el Estado. Por ello, porque el trabajo envuelve en sí algo hondo y decisivo, no solamente «la vida no tiene sentido sin el trabajo», y «el hombre que no trabaja, aventa, disgrega, pierde su personalidad» (3), sino que aventa, disgrega, pierde su colectividad; ya que ésta no podría existir, conservarse y se engrandecer, si el trabajo de unos no COADYUVASE o COOPERASE al trabajo de otros hombres; si en sus motivaciones, en sus despliegues y en sus resultados fuese incomunicable el trabajo de unos y otros individuos; si

---

(1) S c. Gentiles, lib. 3, cap. 21.

(2) Ibid.

(3) **Ortega Gasset,** *Obras,* pág. 1372

el trabajo, en vez de aunar actividades, las disolviese en la soledad de sí, las atomizase; si se originase y acabase en un solipsismo perfecto; si se redujese a inhibirse rotundamente, a abismarse en un yo adustamente individual. Pero no ocurre eso, sino todo lo contrario: que el individuo transpone, transfunde, precisamente en el trabajo, sus actividades; con lo cual le es posible cooperar con su esfuerzo al esfuerzo de otras actividades, y así acrecer su vida y la de la sociedad; sin lo cual no le sería posible hacer que prevalezca, no sólo la vida de la individualidad, sino la vida de la sociedad. El COADYUVAR o el COOPERAR se erige en la raíz misma de la vida del individuo y de la vida de la sociedad; puesto que un hombre sólo no se basta, **unus homo solus non sufficit,** ni el individuo ni la sociedad podrían conservarse, si no COADYUVARA, COLABORARA el trabajo de los unos al de los otros hombres: **Societas autem inter homines conservari non posset, nisi unus alium juvaret** (1).

Una sociedad es tanto más perfecta, cuanto más íntima y más amplia es la colaboración de las actividades que la concinan. Desde el solitario, símbolo de la menesterosidad, hasta el imperio, símbolo de la plenitud omnímoda, existe toda una serie de sociedades, cuya autarquía y supremacía se mide por el acervo de fuerzas que cooperan a cubrir la indigencia de la vida individual y forjar la potencia de la vida imperial. Individuo, familia, municipio, provincia, nación, imperio son otros tantos estadios en que se jerarquiza la vida social hasta alcanzar la plenitud y suma potestad. **Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitae si solitarius maneat, oportet quod tanto sit perfecctior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae** (2).

La vida social, si no más, por lo menos, tanto como la vida individual, tampoco soporta el ocio, la inactividad, y se aniquilaría si se circunscribiese absorta en un puro existir, si contuviese en sí paralizadas sus actividades creadoras. Y, por lo tanto, la vida social, en su existir, es esencialmente inexorablemente un COADYUVAR — **juvare, adjuvare** —, un

---

(1) S. e. Gentiles, lib. III, cap. 131.

(2) S. Tomás, *De regimine principium,* lib. I, cap. 2.

COOPERAR una vida de actos creadores a otra vida de actos creadores, y conquistar así una vida propia y una vida colectiva. Por ello, tampoco ese coadyuvar o cooperar, en que consiste y se coparticipa la vida de la sociedad misma, es en sí algo ocasional, fortuito y arbitrario, sino algo fundamental, necesario y constrictivo, un coadyuvar o cooperar que brota de la vida misma y de que no puede prescindir por su forzosidad ni la vida individual ni la vida social. Un tal coadyuvar o cooperar no se origina de un pacto, como erróneamente creía el individualismo y, por consiguiente, tampoco la sociedad. Todo lo contrario, el pacto es un fruto de la necesidad ético-vital de coadyuvar, como la fruta es un fruto de la savia fecunda del árbol. El pacto es siempre la expresión actual de la necesidad que incesantemente constriñe a los hombres a resolver sus vidas a cooperar en ésta o en la otra obra, con estos o los otros fines y bajo estas o las otras circunstancias. Los individuos exteriorizan solamente sus impulsos coercitivos, pero no los crean en sí mismos. Porque esa cooperación es imprescindible, unos y otros individuos caen en la vida de la sociedad, esto es, unos y otros no viven si no colaboran y coparticipan en un quehacer común a sus vidas — **est igitur necessarium homini, quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adjuvetur** — (1). Los individuos, pues, pueden dejar de pactar, y evadirse de sus pactos; lo que no pueden es dejar de coadyuvar, y evadirse es coadyuvar. Por eso, sobre todo la vida social, a poco que falsee su esencia ético-social, cae en la servidumbre o la esclavitud. Y por eso, es ahí donde se dan las grandes batallas por la libertad.

En efecto, también en la vida social actúan como motores invisibles al lado de la constrición el esfuerzo, que integraban la naturaleza que fluía del trabajo como actividad vital. Ahora bien, en este caso, la coerción que impele a coadyuvar y el esfuerzo que exige el coadyuvar se constelan en la indigencia o insuficiencia de la vida individual, en su menesterosidad. Una vida exige el esfuerzo de otra para superar su insuficiencia nativa, para saltar fuera de su inanidad, y realizarse con arreglo al canon de sus posibilidades creadoras; en definitiva, para transmutar su ser potencial en su ser actual, que es siempre el punto de partida para un ser personal último. Es, pues, en la deficiencia de su esfuerzo, que el hombre se siente forzado a

---

(1) S. Tomás. *De Regimine Principium.* Lib. I, cap. I

apelar a otros hombres para conseguir con sus coadyuvantes su fin propio: ser persona; o la vida de cada cual es vida social — coadyuvada y coadyuvante —, porque la vida de cada cual no consigue por sí sola cuanto es necesario a la vida misma. **«Est autem homini naturale quod sit animal sociale; quod ex hoc ostenditur quod unus homo solus non sufficit ad omnia quae sunt humanae vitae necessaria»** (1). Y, de esa manera, en el vacío que abre la indigencia en el seno de su ser, ingiere el esfuerzo de otros su auxilio, cuyo connubio se exalta en el amor recíproco existente entre los hombres — **quum homo sit animal sociale, indiget ab aliis hominibus adjuvari ad consequendum propium finem; quod convenientissime fit dilectione mutua inter homines existente** — (2). El auxilio, la ayuda imprescindible, colma así el vacío de la insuficiencia de un ser, o, mejor la naturaleza de un hombre injerta la naturaleza de otro hombre, y ambas coadyuvan con su esfuerzo a cubrir el déficit inmanente a cada uno de ellos. Solamente el hombre, después de Dios, es condición primordial para que otro sea, y sea como persona; o la vida de cada cual es siempre vida social, vida que para hacerse se apoya en la vida de otros hombres — y en todo ese hacer y en todo ese coadyuvar está presupuesto que si el ser de la vida aparece en sí mismo como finito, el ser de la vida de la persona aparece sólo como finito en cuanto a lo infinito de sus posibilidades, en cuanto en sí aparece abierto a un hacer cuya medida sería eso que desde hace milenios se llama el Bien. Por todo eso, dirá Santo Tomás, «entre todas las cosas que acuden en auxilio del hombre, son sólo relevantes los otros hombres» —, **«Inter omnia autem quae in usum hominis veniunt, praecipua sunt etiam alii homines»** (3). Y esto porque sólo la vida de la persona corresponde a la vida de la persona, y se constituye en condición natural de la misma. Pues la cooperación de los unos a la vida de los otros, no se reduce a ésta o la otra ocupación, a ésta o la otra finalidad, sino que se extiende a cuanto abarca la menesterosidad humana, a cuanto es menester al hombre para concretar en la realidad de la persona sus posibilidades latentes, virtuales: desde los cuidados más perentorios, aunque, a veces, en

---

(1) S. Tomás, *Summa contra Gentiles*, lib. III, cap. 129.

(2) Ibd., ibd. cap. 128

(3) S. Tomás, *Summa contra Gentiles*, lib. III, cap. 128

sí mismos leves, hasta el afecto de los amores más vehementes y el conocimiento de las verdades más altas y abstrusas. **«Homo autem naturaliter animal sociale est indigete nim multis quae per unum solum parari non possunt… Juvatur autem unus homo in hoc ex alio, tam quantum ad cognitionem quan etiam quantum ad afectionem: juvant enim se homines mutuo in cognitione veritatis, et unus alium provocat ad bonum et retrahit a malo»** (1).

Y hasta tal punto la vida individual siente la constrición de la vida social, siente el vértigo de la colectividad, y se anega en la vida social y en la colectividad; que la colectividad centra y ordena en sí al individuo, convierte en miembro u órgano inescindible de la misma a la individualidad, y recaba del individuo el ejercicio de una especie sola de actos coadyuvantes, le exige el ejercicio de una cierta actividad para propulsar los fines comunes. El individuo y la colectividad convierten el trabajo en un oficio, en una profesión, en un ETHOS especial, que no es en sí algo efímero y banal, sino todo lo contrario; que impone carácter a la vida dedicada a una cierta actividad social y la dota de deberes y derechos peculiares, exclusivos para una tal actividad social. El individuo elige y decide consagrarse a una cierta actividad social y la sociedad acepta y ordena en sí esa actividad para que sirva a los intereses comunes.

El trabajo, pues, aparece siempre como el concurso solidario de todos aquellos actos creadores, de todos aquellos actos imperativos en que se origina y realiza no sólo la persona del individuo, sino la persona de la sociedad misma: del Estado, ola persona sin más. Y por todo ello, el trabajo es en sí un señorío, un derecho absoluto: en cuento uno obra cuanto obra por la persona, ya que es principio de sí misma y de sus actividades, causa de sus actos; y es un servicio, un deber absoluto: en cuanto uno obra cuanto obra para la persona, ya que es fin de ella misma y de sus actividades, efecto de sus actos. El trabajo como imperativo, el derecho y el deber al trabajo, no es entonces el derecho y el deber referido a esto con exclusión de lo otro, el derecho y el deber referido a la economía con exclusión de otras esferas de la vida, sino el derecho y el deber de realizar la integridad existencial de la persona en el individuo, en el Estado y en Dios. En el trabajo la actividad

---

(1) S. Tomás, Ibd., ibd., cap. 128. *De Regimene Principiuum*, lib. I, cap. I.

operativa del hombre asume y sirve en sí a la persona, en cuanto soy auxiliar de mí mismo, del hombre y de Dios — **Dei sumus adjutores** —.

En el trabajo la existencia reposa sobre sí misma, es existencia propia, se subviene genuinamente a sí misma, no es meramente subsidiaria, y, por consiguiente, caduca, sino que se rehace siempre desde sus cimientos y convierte sus posibilidades en realidades ostensibles. Por ello, es mortal para el individuo, pero es todavía más mortal para el Estado, que vulnere, degrade o desnaturalice su principio activo, el principio activo por excelencia de su sociedad, la esencia del trabajo como un imperativo; ya que, como en cierto sentido dice Fichte, el Estado se cimienta y se eleva en el trabajo, y el trabajo hace de su concepto, como tal invisible, una realidad ostensible en los elementos vitales y culturales de sus súbditos, en sus poderes medios colectivos, en las obras que constituyan su acervo histórico, en los monumentos que destiñen su sombra cada día a la luz de los siglos. Confirmemos, pues, cuanto acabamos de exponer con este aserto de Fichte: «El Estado es un concepto, en sí invisible. Es, no los individuos, sino la relación perenne entre ellos, cuyo creador siempre perseverante y cambiante es el trabajo de los individuos, tal cual ellos existen en el mundo» (1). No es leve prueba de la miseria real del Estado y también de la miseria real de las cabezas que han excogitado hasta ahora el concepto del Estado, que ignorasen uno de sus principios cardinales: el trabajo en su esencia imperativa.

•

———

(1) Fichte, *Grundezüge des Gegenwärtigen Zeitalteis,* Wercke, IV, pág. 540, ed. Medicus.

3. —El trabajo como principio de la economía. Su supremacía—

Si ponderamos la trascendencia de cuanto significa el trabajo en sí mismo y en relación con el concepto real y verdadero del hombre y del Estado, uno se sobrecoge de extrañeza — de una extrañeza que va desde el asombro, cuando uno repara en las ideas ahora expuestas, a la naturalidad más pazguata, cuando uno repara en las ideas triviales hasta ahora aceptadas —, de que hayan prevalecido acerca del mismo unas nociones tan mezquinas y erróneas que lo arrumbaban al campo común de la economía; y aún en él no prevalecía como su principio supremo, sino como un resorte acomodado a otros resortes y subordinados todos ellos a ciertos principios arrancados a las concepciones y convicciones económicas reinantes. Sin embargo, es tal la trascendencia del trabajo, que no cabe fijar límites precisos, últimos, a la misma; y la reducción de su ámbito a la vida de la economía es idea tan arbitraria como errónea y rudimentaria. En el trabajo, como vamos viéndolo, se crea y acata el destino entero de la persona a realizarse a sí y por sí misma, que exige que el hombre coopere y participe en lo omnímodo de las relaciones existenciales. Y entre esas relaciones, y formando uno de sus campos incifrados, aparece la economía. Pues, a pesar de que haya querido convertirse la economía, la utilidad, en un Universo, jamás ha dejado de ser un campo de emergencia de necesidades y satisfacciones, más o menos previas, ineludibles y perentorias, sito en el Universo y supeditado a las actividades humanas, al trabajo suyo. Y esto último tiene importancia, ya que existió, quizá también exista, la creencia de que él había abatido, había perdido sus alas altaneras, y marchaba a rastras de la utilidad, de la economía, sin que le cupiese otra suerte que aceptar sus leyes fatales, y convertir su trabajo en relato de las mismas. Sin embargo, el trabajo no es un principio entre otros principios de la economía, sino el principio supremo de la misma, que es sujeto suyo, no objeto suyo. El trabajo, en virtud de su esencia, es el sólo principio, la sola causa eficiente de la vida de la economía, esto es, esa vida carece de independencia en sí misma. Sólo tiene vigencia: se crea, prospera y reina en virtud de un imperativo que exige al hombre realizarse convirtiendo en su substancia las energías naturales; porque la materia sirve a la forma, lo más imperfecto a lo más perfecto, y lo inferior obedece a lo superior, lo patiente a lo agente, y porque la cúspide de toda la generación es el alma humana, y la materia se encamina a ella como a su última forma; además, esta cúspide de toda la generación, que es el hombre, sabe aprovecharse en general de todas las

cosas para su utilidad — **Ultimus igitur generationis totius gradus est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam. Hommo vero utitur ómnium rerum generibus ad sui utilitatem (1)** —, todas ellas razones éticas y metafísicas del señorío del hombre sobre los seres naturales. Y de ahí que jamás se pueda medir y limitar el sentido del trabajo por el de la economía; puesto que el trabajo no sólo es el principio activo de la economía, de su existencia y objeto, sino que implica siempre el acto moral de la persona en la integridad de sus virtualidades para ejecutarlo y en la de sus finalidades para cumplirlas. Vale del trabajo lo que dijo Mussolini respecto del hombre: «El hombre económico no existe, existe el hombre integral, que es político, que es económico, que es religioso, que es santo, que es guerrero» (2). Por eso, EL IMPERATIVO DEL TRABAJO, EL DERECHO Y EL DEBER AL MISMO, NO ES SOLO EL PRINCIPIO FUNDAMENTAL DE LA VIDA ECONOMICA, SINO DEL ORBE DE LAS VIRTUALIDADES Y FINALIDADES TANTO CORPORALES COMO ESPIRITUALES, TANTO INDIVIDUALES COMO SOCIALES Y POLÍTICAS DE LOS HOMBRES Y DE LAS NACIONES.

No en valde se producen profundas transmutaciones históricas y una derrocación de todos los valores imperantes, siempre que decae el trabajo de su supremacía, o se desconoce la misma, siempre que se aminora o restringe el imperio de las virtualidades y finalidades, reduciéndolas a cifras exactas, y siempre que no se lo reconoce como origen de derechos y deberes fundamentales. Y todo eso se verifica cuando se fija, por ejemplo, como principio virtual del trabajo un deseo, un interés lucrativo, o, a lo sumo, la vida de la economía misma; como ocurre con Adam Smith, que considera el trabajo como un esfuerzo que se dirige a un resultado apetecido, o con Kautsky, que afirma que, para el trabajador, el trabajo es secundario; ya que para ambos es la ganancia el deseo y fin operante. Así como el liberalismo económico y el socialismo proletario desconocen la esencia íntima del trabajo en todos sus respectos. PUES, AUNQUE EL TRABAJO ES EL

---

(1) S. Tomás, *Summa contra Gentiles,* lib. III, cap. 88. *De regimine Principuum***,** lib. III, cap. 9.

(2) Mussolini. Discurso del 14 del XI del 1933. *Per lo Stato Corporativo. Scritti e Discorsi,* VIII, ed. Hoepli

PRINCIPIO ACTIVO DE LA ECONOMIA, ESE PRINCIPIO NO IMPLICA EN SI NI RESTRICCION NI LIMITE ABSOLUTO A LA ESENCIA MORAL DEL TRABAJO O A LA REPERCUSION MAS VASTA DE LA VIDA DE LA ECONOMIA MISMA. Es decir, como tal principio no se adscribe pura y simplemente el trabajo a la vida de la economía, ya que se realiza como principio, y no exclusivamente como actividad instrumental, como instrumento o medio para conseguir estos o los otros fines precisos, determinados en sí mismos. De esa suerte, la esencia del mismo no se indica que se agote en la producción o adquisición de bienes económicos, de valores útiles. Además de esos, la actividad operativa de los hombres realiza la gama infinita de valores culturales, que jamás podrá reducírselos a simples valores útiles. Y, sin embargo, hay que reconocer que, aunque tales actividades y productos no cabía reducirlos a meras actividades y meros productos lucrativos, ya que se imponían por sus repercusiones sociales y culturales, caían bajo la soberanía de las llamadas leyes económicas para capitalizarlos o descapitalizarlos, esto es, sus valores se traducían en simples valores económicos. Pero, ni hay un trabajo meramente lucrativo, ni hay una soberanía de la economía, que jamás puede presentarse como un dominio absoluto, sino como un dominio abierto a las más grandes finalidades humanas; porque más allá de todo interés lucrativo, aparece la economía constituyéndose en cuanto sirve a la familia, al poderío del Estado, y a la expansión universal del mismo o de la Iglesia.

La verdad de ese concepto absoluto del trabajo como imperativo y la supremacía del mismo en la vida de la economía impiden:

1.º Que se reduzca el impulso de todos los movimientos de la vida de la economía al interés propio.

2.º Que se equipare el trabajo a una mercancía, o, cuando más, que se le eleve al nivel del capital, como acontece en la frase absurda de la armonía del capital y del trabajo; ya que esa armonía, contra su propósito, no dignifica el trabajo, sino que lo equipara asimismo a una mercancía.

3º Que se pregunte por las leyes espontáneas, naturales o históricas, de la economía, que supeditan a su imperio el trabajo como energía adecuada a la misma.

4. —La supremacía del interés propio en la vida económica: repercusiones y reacciones en la vida del trabajo y de la sociedad—

En líneas generales, ya que, en rigor, cualquier edad histórica rebasa siempre los más sutiles análisis o síntesis de sus variadísimos instintos e ideas, cabe que se diga que el principio fundamental de la vida de la economía para el liberalismo económico era el del «interés propio». Sobre un tal concepto, llamado interés, o utilidad, o provecho propio, en relación con el concepto de una «satisfacción de necesidades», giraba toda la vida y toda la ciencia de ese orbe, erigido en epígono de todos los orbes, que era la economía, palabra que va a repercutir sin cesar en los oídos de los individuos y de las naciones. Aunque, a la verdad, el concepto «interés propio»; puesto que el concepto de interés implica en sí, por un lado, una necesidad, y, por otro, una satisfacción congruente con la misma. La naturaleza, y sus leyes naturales, se concebían filosóficamente como el fundamento ontológico, y las reguladoras del orden inexorable de ese instinto y razón última. Otras leyes, que no fuesen las naturales, serían convenciones; por tanto, contravenciones del «orden natural» (l'orde naturel). Por ello, nada había que contradecir o restringir en el modo de realizarse en su independencia el interés y sus leyes propias. La primera ley del hombre, dice Rousseau, «es velar por su propia conservación; sus primeros cuidados son los que se debe a sí mismo; tan pronto como llega a la edad de la razón, siendo él sólo juez de los medios más apropiados para conservarla, adviene por ello su propio señor» (1). El orden, pues, del individuo, señor de su conservación y bienestar, es el orden mismo de la naturaleza. El individuo evidencia su señorío, su ley propia, como un señorío, una ley de la naturaleza misma. Lo único que no se evidencia en esa filosofía natural de la Ilustración, a la cual, como dice Fichte, le son innatos los conceptos sin trabajo ni esfuerzo, lo único que no dilucida y esclarece es el concepto suyo de naturaleza: ni en su sujeto — ¿cómo aparece y se despliega en el conocimiento un tal concepto? —, ni en su objeto — ¿a qué ser se alude y se entraña en un tal concepto? —.

Si en vez de vivir absorta en ese su concepto fundamental, se esforzase por revelarlo en su verdad; entonces concluiría por silenciarlo, por

---

(1) Rousseau, *Contrato Social.*

no apelar incesantemente a esa naturaleza tan poco transparente en su ser y en su verdad. Pues, hay que concedérnoslo, no reina un mínimum de lucidez ni en el concepto fundamentante ni en los conceptos fundamentados; reina, en cambio, tal caos, que aparecen unos y otros conceptos ya yuxtapuestos, ya infra o superpuestos, englobados sin orden ni jerarquía: La naturaleza, el estado de naturaleza, orden natural, se contraponen, y luego se superan y concilian, a la sociedad, estado social o civil, orden social, al Estado; la naturaleza es el origen de la bondad, de la libertad radical de los hombres, la sociedad los hace malos y esclavos; la sociedad se constituye o se pacta para salvar a los individuos de la violencia, redimirlos del servilismo, y restituirlos a la libertad de sí mismos, precisamente por haberse desligado de sí mismos y creado una voluntad general; de suerte que «lo que gana es la libertad civil»; así, en fin, ocurre con ideas similares: ora se resuelve la igualdad natural en igualdad civil, ora viceversa; libertad en autoridad, y viceversa; necesidad en voluntad, y viceversa; fuerza en razón, y viceversa. Pero el peor mal que ha resultado de ese galimatías jusnaturalista es que ya jamás ha podido ser considerado cada uno de esos conceptos en la verdad de ellos mismos, conectados entre sí sin necesidad lógica alguna, y que se ha escendido, roto, destruido por toda una edad la esencia ético-política que compenetra en un todo uno e indisoluble el individuo, la sociedad y el Estado; y de aquí dimánase que el verdadero ser y la verdadera eticidad de esas entidades indisolubles aparezcan aún hoy día en el espíritu de ciertas gentes eruditas o ignaras como vecinas o anexas, esto es, yuxtapuestas, cuando no contrapuestas.

En efecto, una tal concepción de la naturaleza es más bien un pretexto que una verdad ético-política, y emerge como un instinto indiscernible e inconmovible de salvaguardar el individuo y sus intereses, y allanar ciertos poderes tradicionales que impedían su ascensión y significación en la vida espiritual de la Historia. Por eso, lo único incoercible e indiscutible, en sí auténtico y fidedigno, es el individuo y sus intereses; lo demás es un agregado, un resultado de la aquiescencia, armonía o voluntad general de los mismos. Así, aunque cada cual persiga y procure simplemente su interés propio, no se aminora o aniquila el interés colectivo, que deriva de la armonía libre de los intereses privados. O como dice Stuart Mill a propósito de la individualidad: «A medida del desenvolvimiento de su individualidad, cada persona adquiere mayor precio a sus propios ojos, y, por consiguiente, es capaz de adquirirlo también mayor a los ojos de los extraños. Hay una

más grande plenitud de vida en toda su existencia: y cuando hay más vida en la unidad, la hay también en la masa, que se compone de unidades» (1). El interés de la masa resulta entonces del recuento del interés de las unidades o individuos.

Y así acabará por afirmarse que a las unidades, a los individuos, a los intereses privados no le son necesariamente imprescindibles para existir, o lo son en su mínima expresión, el todo, la sociedad y su Estado, los intereses comunes, una economía nacional. Sin embargo, ¡paradojas del destino!, a fuerza de querer evitar esas realidades últimas vivían proyectados hacia ellas, y acabarían por imponérseles de tal modo, que habrían de verse absortos en sus afanes, en sus pensamientos, y no preocuparse ni pensar más que en la vida de la sociedad y del Estado, el aire vital y el horizonte diáfano en que se cernía la Individualidad. La democracia, la política de las individualidades, se hacía con toda la conciencia y con todo el poderío del Estado. «Y con un fiero exclusivismo, dice Ortega y Gasset, ocuparon el primer plano de la atención los problemas de la vida social. Lo otro, la vida individual, quedó relegada, como si fuera cuestión poco seria e intrascendente. Es sobremanera significativo que la única poderosa afirmación de lo individual en el siglo XIX — el «individualismo» — fuera una doctrina política, es decir, social, y que toda su afirmación consistía en pedir que no se aniquilara al individuo ¿Cómo dudar de que un día próximo parecerá esto increíble?» Pues la gran paradoja, la gran reversión y transvaloración histórica operada durante todo el siglo XIX y comienzos del XX, consiste no sólo en que el individuo, a fuerza de engreírse como exponente supremo de la vida en la Historia y, por lo tanto, de considerar cancelados y extinguidos los poderes supremos del Estado — en su forma extrema: anarquismo, sindicalismo — se centrase más y más en la colectividad, se anegase en el colectivismo; sino en que el individuo se perdiese a sí mismo, se despersonalizase, nada supiese de su intimidad, no estuviese en contacto con su genuina naturaleza y verdad: su espíritu, y, por consiguiente, mirase con un rictus de escepticismo y nihilismo a cuanto fuese intimidad espiritual: la religión, la moral, el arte y las formas superiores de vida culta y heroica. Lo que ha acontecido en esta que llama

---

(1) Stuart Mill, *De la libertad*, cap. 3.

Fichte Tercera Edad, es esto mismo que nos dice Fichte: «La razón, en cualquier forma que se presente, ya sea en la del instinto o en la de la ciencia, versa siempre sobre la vida de la especie como especie. Una vez abolida y extirpada la razón, no queda nada más que la vida personal individual. Por lo que, para la Tercera Edad, que se ha desligado de la razón, no le resta nada más que esta última forma de vida; y en todos los sitios en donde ha resplandecido realmente en sí misma y ha llegado a su apogeo y claridad, nada más que el simple, puro y desnudo egoísmo. Y de aquí se sigue como completamente natural que el entendimiento innato y estático de la Tercera Edad no puede ser absolutamente otra cosa, ni contener absolutamente ninguna otra cosa que la sagacidad suficiente para fomentar su provecho personal» (1).

Ahora bien, esos conceptos, erigidos en torno a la supremacía del interés propio, quiebran y se anulan históricamente a sí mismos, en cuanto que tanto el individuo como el interés propio exigen, requieren para su existencia el trabajo, el esfuerzo de la actividad operativa espiritual de una persona y de la cooperación de la sociedad. Es, por eso, que partiendo del trabajo se volvió a poner de nuevo el individuo en contacto con su intimidad, y a redescubrir el ser moral de su persona y el de la sociedad. De ahí que una filosofía de la historia no pueda hacer jamás caso omiso de aquella intuición de Sorel y otros sindicalistas, que hacía del trabajo punto de partida para la rehabilitación moral del mundo actual, siquiera no se cerniese sobre sus más profundos principios y no columbrase sus más altas, cimeras consecuencias. Mas silenciemos estas cuestiones, y recalemos en lo que decíamos: el trabajo abatió la supremacía del interés propio en la vida de la economía. Es el trabajo quién crea el interés, que por sí mismo carece de existencia propia y, por lo tanto, de independencia; así como también la economía. En ese sentido dice muy bien Bernhard Köhler: «Es un error el aceptar que sea la satisfacción de las necesidades el principio de la economía. Para la satisfacción de las necesidades existe el trabajo, no la economía; y es sólo una consecuencia de un uso poco escrupuloso del idioma, si nos hemos habituado a comprender bajo la economía la vida total del Trabajo. La confusión del idioma y del espíritu, es además una

---

(1) Fichte, *Grundzüge des gegewärtigen Zeitaltres*, Wercke pág. 460.

consecuencia, en lo más mínimo no asombrosa, del espíritu y de la conducta capitalista, que mostraba la economía y su objeto, la creación de riquezas, como un fin absoluto y que, por lo tanto, consideraba el trabajo solamente como un elemento al servicio de la economía». «Nosotros — los nacional-socialistas —, decididamente nos deberíamos habituar a comprender otra vez el trabajo como una actividad inmediata, dada en sí misma, de la vida, por cuya existencia y energía llega a ser posible principalmente la economía» (1). Pero el liberalismo económico sólo podía salvar sus conceptos despersonalizando el trabajo y poniéndolo al servicio del interés, con lo cual, además no aparecía en sí como un imperativo, y se eclipsaba por entero al ser radical de la persona; ya que el interés ni es en sí un imperativo ni en él puede fundarse un imperativo y constituirse en el ser de la persona, ni en lo individual ni en lo social.

Una tal despersonalización del trabajo — el trabajo es personal, en tanto que su actividad es inseparable de la persona individual (2) —, una tal sumisión al interés económico — explotar a los hombres como mercancías en beneficio propio y apreciarlos simplemente por su fuerza corporal (3) —, niega su esencia imperativa, que actúa en la raíz del individuo y de las relaciones entre los individuos, esto es, en la raíz de la comunidad misma. Y, sin embargo, el interés, que ni es en sí un imperativo no sobre él puede erigirse un imperativo — muy al contrario, todo imperativo se ha replegado o desplazado ante el interés mismo —, se subjetiva en la economía liberal, se hace, así lo diremos, cuasi-persona, y crea un sistema de máximas subjetivas frente a los imperativos ético-políticos. El interés, se conceptúa, es siempre interés propio, y toda injerencia extraña viola, vulnera la esencia del mismo, es contra su esencia; pues, en cuanto a los intereses particulares de cada persona, «la espontaneidad individual tiene el derecho de ejercerse

---

(1) Bernhard Köhler, *Das Recht auf Arbeit als Wirtschaftprincip, pág. 11*.

(2) León XIII, *Rerum Novarum*, 34.

(3) Ibd., ibd., 16.

libremente» (1). El interés está fuera de debate, «en cuanto que» la conducta de una persona no toque más que a sus propios intereses, o no afecte a los intereses de los otros. En semejante caso, «debería haber libertad completa, legal y social, de hacer todas las cosas, a todo riesgo» (2). El interés, no la persona, fija los límites de la libertad de acción al individuo y a la sociedad misma, o, mejor, el individuo y la sociedad viven independientes, yuxtapuestos, dedicados a gobernar sus intereses peculiares, en cuanto no entren en colisión los intereses mismos. Y en este caso la línea de conducta consiste: 1.º, en no perjudicar los intereses de otro, que deben ser considerados como derechos; 2.º, en tomar cada uno parte en los trabajos y sacrificios para defender a la sociedad o sus miembros contra todos los daños o vejaciones. Al interés, entonces, sólo afectan las colisiones o los daños, esto es, lo extraño al interés mismo, lo que para él es negativo.

El interés es, por naturaleza, lo positivo, que se subjectiva y justifica por sí mismo; y, en su respecto, los imperativos ético-políticos la sociedad y el Estado, son concebidos como negativos, como declaraciones o limitaciones de la libertad, como franquicias; el interés exige libertades: libertad de propiedad, libertad de producción o de industria, de contratación, de circulación, de comercio, mercado libre; y el mercado libre y la concurrencia libre exigen leyes desvinculadoras, desamortizadoras, supresión de privilegios señoriales y corporativos, etc.; y se exige un mínimum de Estado, un mínimum cuya misión se reduzca a asegurar — seguridad —, a legalizar — legalidad —, a legitimar — legitimidad —, los intereses económicos; y, en un caso más grave, a acceder a convertirse en siervo de los grandes intereses — plutocracia —, o a realizar una cierta forma de política económica internacional con vista a los intereses y mercados de otros países: librecambismo, proteccionismo, imperialismo. El interés, dotado de derecho propio, se convierte en el instinto de un empresario o en el alma de una empresa, que adquiere genio y figura propios cuando de individual se convierte en colectiva o capitalista, que avanza por sí asumiendo en ella el libre juego de sus factores: capital,

---

(1) Stuart Mill, *De la Libertad*.

(2) Ibd.

naturaleza, trabajo y clientela; y su misión, su única misión, es hacer que cada uno de esos factores obren como resortes exclusivos de la misma, y que absorba en sí como sus dominios los mercados nacionales y, si es posible, los mundiales. La empresa es la realidad del interés hecho sujeto, y que, por consiguiente, tiene sólo un fin y un derecho correspondiente a ese fin, el de poseer más y más riquezas, conquistar vorazmente riquezas sin parar en sus muertos: las vidas ahítas de las personas. Un tal «espíritu de empresa» ha creado su mística, su moral y ascética, su técnica, sus métodos y modos de organización específicamente económicos, cuya transfiguración individual es «el hombre de negocios». Y desde entonces cualesquiera dicciones morales han sido eliminadas por dicciones económicas, que es el modo genuino de expresarse la vida burguesa. Si no nos apartáramos de nuestro fin, podríamos establecer un paralelismo entre unas y otras, en que se vería la configuración especial de dos mundos distintos. Por ejemplo: fe — crédito; amor al prójimo — amor al negocio; conducta — riesgo; mal y bien — pérdida y ganancia; rectitud — exactitud, números; voluntad para el bien — voluntad para el éxito; sociedad orgánica y jerárquica — clientela, mundo de los negocios.

Pero, en este mundo de los negocios, ¿qué es el trabajo? En primer lugar, como dijo Mussolini, un objeto de la economía, y, por ello, en segundo lugar, una mercancía, cuyo valor económico es, o quiere serlo, una cierta relación entre su productividad y su precio. Como a la economía liberal jamás le importó nada lo que fuese el trabajo independiente de su función económica, EL TRABAJADOR SOLO APARECIA EN EL MUNDO DE LA MISMA EN ESTOS TRES MOMENTOS: A) CUANDO CONTRATA SU TRABAJO — TRABAJO MERCANCIA —; B) CUANDO SUMINISTRA SU TRABAJO — TRABAJO FUERZA PRODUCTIVA —; C) CUANDO ADQUIERE PRODUCTOS CON EL SALARIO DEL TRABAJO — TRABAJO CLIENTELA. Sólo en esos tres casos entra en consideración el trabajador en el proceso más o menos cíclico de la economía, pero sólo como materia del interés económico, nunca como persona; y sólo también en uno de esos tres momentos hacen acto de presencia las leyes del Estado, precisamente para que no se considere al trabajador como simple objeto de la economía, sino también como persona; y, a la larga, el mínimum de Estado que exigía el liberalismo hubo de convertirse en un máximum de Estado. Sin embargo, en ninguno de esos tres casos a llegado a considerarse el trabajo todavía como un imperativo,

como aquel acto moral en que se realiza el ser de la persona en el individuo y en el Estado. Por eso, en todos esos casos queda aún sometido al imperio de las leyes de formación de precios, como corresponde a una economía urbana, de negociantes y de mercaderes, que, en frase de Spengler, «no trabaja para el consumo, sino para la venta, para obtener dinero» (1).

El trabajo, tanto como la economía, ya nada tiene que ver aquí ni con el consumo ni con una satisfacción de las necesidades, sean individuales o sean sociales; a pesar de que los economistas nos sigan reiterando rutinariamente que el «objeto de toda economía es la satisfacción de las necesidades humanas». No, no existe en ella ninguna ecuación entre trabajo y sus productos y satisfacción de necesidades; sí, existe una ecuación entre precio y posibilidades de venta, de obtención de una ganancia. «Por eso, dirá Spengler, la Economía política parte hasta hoy del concepto de precio, y en lugar de vida económica y hombres en actividad ve sólo mercancías y mercados. Por eso, desde tal punto de vista y sobre todo por la teoría socialista, el trabajo es considerado COMO UNA MERCANCIA Y EL SALARIO COMO PRECIO. En este sistema no encuentran cabida ni el TRABAJO director del patrono y el inventor ni el trabajo del campesino. Se ven tan sólo mercancías fabriles y avena y cerdos. Y al poco tiempo los campesinos y artesanos son olvidados por completo, y al dividir los hombres en clases se piensa tan sólo, como Marx, en los asalariados y en los demás, los «explotadores» (2). Ante ese principio de una economía, convertido en substancia y acción histórica, es inútil que exclame el Papa León XIII: «es ignominioso e inhumano explotar los hombres como si no fuesen más que cosas, para sacar provecho de ellos, y apreciarlos simplemente por su fuerza corporal» (3). Que en una tal economía no existe ninguna adecuación entre el trabajo y la satisfacción de necesidades, y que el trabajo es meramente una mercancía, se corrobora también por la relación existente entre el «paro forzoso» y la «crisis de ventas». El trabajo es una de las «mercancías» que no puede venderse, a pesar de que existe, como las otras mercancías, en una cuantía de millones de hombres, y a pesar de que

---

(1) Spengler, *La decadencia de Occidente,* III, pág. 323.

(2) Spengler, *Años Decisivos,* pág. 115, 2.ª edición.

(3) *Rerum Novarum, 64.*

también existen necesidades insatisfechas, perentorias e ineludibles. «Esto, dice Heinrich Ritterhaussen, es tanto más sorprendente cuanto que al propio tiempo se encuentran sin trabajo ni ingresos millones de hombres que poseerían la suficiente capacidad consumidora para remediar la situación angustiosa de los fabricantes y mercaderes. Cuanto más se acentúa la falta de ventas, tanto más intenso se hace el paro forzoso, y a la inversa» (1). Es, por lo tanto, en su principio, en el concepto de mercancía respecto de las cosas y de los hombres, en donde se vinculan los hechos de la vida económica en apariencia más diversos y más distanciados.

Ahora bien, en esos tres casos supradichos, y en los momentos de desaliento y angustia, es cuando hacen acto de presencia, más o menos revolucionariamente, los sindicatos y el Estado, y con ellos las reivindicaciones obreras, forma concreta de aducir ante la sociedad su esencia personal, y la legislación del trabajo, forma abstracta de instaurar al individuo trabajador en su personalidad, de hacer que se respete su vida en tanto que persona; y, además, subsidiariamente, hace su aparición, con los mismos fines, una política más o menos coactiva de ordenación de la vida de la economía, por una injerencia del Estado en los negocios y mercados, subsidios a las empresas, otorgamientos de créditos, reducciones del tipo de interés, control de la moneda y de los Bancos, emisión de grandes empréstitos, realización de gigantescas obras públicas, reformas tributarias, exenciones fiscales, etcétera; todo lo cual hace patente que la economía y la política ya no giran en torno al interés y a la ganancia, que el interés y la ganancia han perdido su preponderancia después de haber conducido la economía a la catástrofe, sino que giran en torno a la inmediata satisfacción de necesidades sociales y políticas y al trabajo, que comienza a recobrar su rango como imperativo y principal activo de la vida personal. Y en este mismo y último sentido gira, actúa también la legislación del trabajo, dicha muchas veces legislación industrial o legislación social, que carecería de una justificación última, si no corroborara, aunque sus medidas sean muy débiles, que el trabajo no puede asimilarse a una mercancía, ni supeditarse al simple interés, ni siquiera equipararse al capital, que debe considerarse ante todo el acto fundamental e indeclinable del ser de la persona y nada más. Si

---

(1) Heinrich Ritterhaussen, *Paro Forzoso y Capital*, pág. 20.

esa legislación aún no es la expresión adecuada de la esencia del trabajo, se debe a que todavía aparece en ella el interés como lo positivo y el trabajo como algo negativo, como dependiente de la vida de la economía, esto es, como algo que solamente tiene sentido en vista de la vida de aquél y de ésta misma, y no de la persona en absoluto. Sin el interés, piensan, el ocio, no el trabajo, la actividad actuándose a sí misma, sería el éxtasis divino del ser personal. De ahí, de considerar el interés como fundamental, el carácter negativo o limitativo que posee la legislación del trabajo, que es una limitación cada vez más acentuada al principio de libertad del interés económico, o, como dice Sombart, las leyes protectoras de los trabajadores son «todas aquellas que limitan la libertad de las partes contratantes en la ordenación de las actuales relaciones del trabajo». En efecto, esas leyes circunscriben alguno de los tres momentos en que entra el trabajador en contacto con el interés propio o la vida de la economía, y son una restricción:

1.º Al principio de la contratación libre del trabajo, al concepto trabajo-mercancía: leyes acerca de la naturaleza del contrato de trabajo, regulación de sus estipulaciones y relaciones derivadas del mismo; leyes sobre salarios y fijación de salarios mínimos; protección legal de los salarios: formas de pago, participación en los beneficios, incremento temporal de los salarios; reducción de la jornada y fijación de horas; reglamentación; limitación especial del trabajo de las mujeres, de los niños; colocación, aprendizaje, aptitud profesional y despido; seguros de todas clases; créditos, subsidios a familias numerosas y salarios familiares; desplazamiento de los contratos individuales por los contratos colectivos, etc.

2.º Al principio de rendimiento, suministro o actuación libre del trabajo, al concepto trabajo-fuerza: leyes sobre el mejoramiento de las condiciones en que se presta el trabajo, higiene y salubridad de las explotaciones mineras e industriales; leyes preventivas contra los riesgos, accidentes, invalidez o enfermedad derivados del trabajo; prohibición de ciertos trabajos a las mujeres y a los niños y, sobre todo, de los trabajos nocturnos y en industrias insalubres o peligrosas;

inspecciones generales del trabajo; descanso dominical, horas libres, etc.

3º Al principio de comercio libre con el salario del trabajo, al concepto trabajo-clientela: leyes sobre cooperativas; viviendas; casas baratas, pagos en especie; inembargabilidad del salario; tarifas de venta para ciertos productos, etc.

Todas esas leyes son un conato contra el concepto del trabajo como un elemento accesorio de la economía y contra la equiparación del mismo al capital, y además significan un reconocimiento, aunque ligerísimo, del trabajo como un imperativo y su supremacía en la vida de la economía. Por eso, la legislación última — Carta del Trabajo en Italia, Ley sobre Ordenación del Trabajo Nacional en Alemania, Fuero del Trabajo en España —, pierde el carácter negativo y adopta un carácter positivo, de afirmación del trabajo como principio primordial de la vida individual y social. O, como dice Mussolini, la conciencia del siglo actual, «el de la potencia y de la gloria del trabajo», detesta que se oiga decir «que el trabajo es una mercancía» (1) y lo detesta en la medida que arrumbó el liberalismo y el sentido sórdido del **homo aeconomicus** y, en fin, que vive un más alto concepto ético-político. Pero eso, significa ante todo que el hombre en virtud del trabajo, como dijimos, se recobra de la pérdida de sí y reconstruye y reedifica su ser integral, que de la nada de la utilidad, aunque hubiese sido endiosada en ella misma, se reintegra al todo de las palabras divinas: ser vía, vida y verdad.

5. —La armonía del capital y el trabajo: repercusiones y reacciones en la vida del trabajo y de la sociedad—

Pero no repugna menos a esa más alta conciencia ético-política el principio de la armonía del capital y del trabajo. Se trama como un mero paliativo; y, a la verdad, es en sí inmoral, ingenuo y absurdo. Ya

———

(1) Mussolini, *Discursos del 6 de octubre de 1934 y 14 de noviembre de 1933.*

este principio es en sí mismo confuso: oscila entre considerar el trabajo como una actividad económica y el capital como un bien económico y considerar el trabajo como denominación abstracta del mundo o de la gente proletaria y el capital igualmente del mundo o gente capitalista; en este caso último la armonía se instauraría entre la clase proletaria y la clase capitalista. Ahora bien, ni el capital es un imperativo, ni, por eso mismo, cabe atribuirle las esencialidades morales que reconocemos en el trabajo: considerarlo como una actividad espiritual que es uno de los fundamentos en que se constituye la esencia, el respeto y el honor de la persona, en que el hombre adviene cooperador del hombre y de Dios. El capital es simplemente un instrumento del trabajo, o, como dice el Fuero del Trabajo, «es un instrumento de la producción» (VIII, 1), o, como dice S. Tomás, el capital, las riquezas, no pueden considerarse como un fin último, sino como unos instrumentos — **sed sicut instrumenta quaedam** (1). Concebida, pues, en su verdad la esencia del trabajo y del capital, no cabe que haya otra armonía entre el uno y el otro sino la de la subordinación más absoluta, idea que expresa asimismo el Fuero del Trabajo: «La empresa, como unidad productora, ordenará los elementos que la integran en una jerarquía que subordine los de orden instrumental a los de categoría humana y todos ellos al bien común» (VIII, 2). Esto es, la transformación nacionalsindicalista de la sociedad arranca precisamente de que se reconozca, no la armonía, sino la supremacía del trabajo en la vida de la economía, de que el trabajo, en tanto que principio social y político, se convierta en razón y fundamento del Estado, en donde no puede ser jamás objeto, sino sujeto, como dice Mussolini: «En el Estado corporativo el trabajo ya no es el objeto de la economía, sino el sujeto; puesto que es el trabajo quien crea e incrementa el capital» — Nello Stato corporativo il laboro non é più l'oggeto dell'economia, ma il soggetto, poiche il laboro che forma ed accumula il capitale» (2). Por que vive una tal razón como base de la economía y del Estado, la Alemania nacionalsocialista elimina la fórmula «trabajo y capital» e implanta la fórmula «trabajo y tierra» (Arbeit und Bode), que reaparecen siempre como

---

(1) Santo Tomás, *S. Th. 2. 2. q. 51 art.* III

(2) Mussolini, *Discurso* 18-III-1934

elementos primarios de la economía, antes y después de todas las crisis y catástrofes económicas, a que es tan propensa la vida en los enderezamientos zizagueantes de la Historia.

Ese principio de la armonía pugna enteramente con una concepción corporativa o nacionalsindicalista del trabajo y de la economía, y quien, sin embargo, se atreve a aducirlo como uno de sus principios, muestra que se mueve en un mundo de representaciones capitalistas y que no ha calado en lo más mínimo en las directrices fundamentales de la edad actual. Pero, aún en ese mundo de representaciones de la burguesía liberal, resulta un tanto extraño y enigmático ese principio; ya que no sólo existen distintas especies de capital, sino que, acaso por ello y sus dificultades de determinarlas, los economistas todavía no han coincidido en darnos del capital un solo concepto, existen distintos conceptos del mismo y muy discrepantes. Ignoramos, pues, con qué especie y concepto del capital quiere armonizarse el trabajo. ¿No será con el capital de los centros financieros mundiales?

También puede interpretarse esa armonía como una alianza entre la clase capitalista y la clase proletaria. Si algo, pues, significase, significaría una resolución de las llamadas cuestiones sociales y una extinción total de la lucha de clases propugnada por el marxismo. Ahora bien, no sé que pueda decirnos esa armonía de si la cuestión social es un problema de producción o un problema de distribución, ni como pueda ser una respuesta seria a la escisión de la sociedad en dos clases, la de los capitalistas y la de los proletarios, y de la extinción de sus luchas, el abandono de la conquista de los medios de producción, y el fin del antagonismo de sus realizaciones ideológicas, políticas e históricas, de un antagonismo que se desliza desde la cima de la dogmática religiosa hasta el lugar común de las máximas de la vida vulgar. Nada hay más ingenuo, liberal y absurdo que reducir a una convención o cuasi-contrato los grandes movimientos y subversiones que emergen de las entrañas de la Historia.

Hay algo que está más allá de todo interés lucrativo, ya del trabajo o ya del capital mismo, y que se obcecan para no verlo los que equiparan el trabajo y el capital. Y es precisamente «lo que hace» que el concepto de trabajo-mercancía y el concepto del salario como «precio» de su fuerza productiva o de su capacidad adquisitiva, se vuelva contra la economía del interés propio y lucrativo, que sean subversivos. Ya que, una vez desnaturalizada la esencia del trabajo, una vez que «se le ha puesto precio»,

que se le considera extraño a la índole íntima, espiritual de la persona y al rango y productividad del mismo, de igual modo que la ALTA FINANZA especula, juega al alza de sus valores crediticios y los TRUSTS y grandes monopolios dominan y fijan el precio en los mercados todavía llamados «libres», de igual modo también el OBRERADO REVOLUCIONARIO exige el alza del valor estipendiario y los SINDICATOS y grandes concentraciones obreras esgrimen el arma de sus reivindicaciones. «El arma teórica de los unos, dice Spengler (véanse otros varios pasajes de «Años decisivos»), es la sabia Economía Política «liberal», que conforma la opinión pública sobre cuestiones económicas, y se mezcla, aconsejando y decidiendo, en la legislación; la de los otros es el Manifiesto Comunista, con cuyas tesis se interviene igualmente en la legislación desde la izquierda de todos los Parlamentos.» Ambas formas de contienda y especulación económicas, como depredatorias, viven de lo mismo, del expolio de la economía nacional y mundial según la potencialidad de las respectivas organizaciones, que hacen gravitar en torno suyo y su interés propio, sin procurarles un mínimum de rendimientos y sin preocuparles un ardite la ruina y destrucción de la misma. Esto es tanto más posible cuanto que la economía nacional, no digamos la mundial, no está incorporada, representada y regida por ninguna entidad superior y tampoco por el Estado; ya que los dos movimientos congéneres, aunque opuestos en sus maniobras, han declarado la nulidad del Estado, por minoría de edad permanente e incompetencia los unos, y, ¡oh paradoja!, por simple encargado de los negocios de la burguesía y parásito de la sociedad los otros. El principio de la armonía, aunque consiguiese superar la rivalidad existente entre esos dos mundos, lo que es una suposición gratuita y banal, no conseguiría descubrir los fundamentos firmes sobre que se asienta y alza como unidad orgánica la economía nacional, que debe de ser representada en la realidad de la misma, y sobre los que se erigiese y actuase con plenitud de poderes el Estado. A la verdad, ese principio ignora esas realidades fundamentales, que son a las que se atiene precisamente el principio corporativo y sindical. Nada sabe ni del ser real de la sociedad, ni de la esencia radical del trabajo, ni de la representación de la economía nacional, ni de los derechos incuestionables del Estado, y otras innumerables premisas que acompañan a esos presupuestos.

El principio sindical se erige, no para convalidar, sino para aniquilar un fondo de tanta ignominia como el que representa el expolio de la

sociedad y de la economía nacional por dos fuerzas, ya rivales, ya aliadas, que han puesto precio, y precio sólo a ellas asequibles, a todas las formas de actividad y a todas las clases de productos; y aparece como el hontanar en que brota la idea del trabajo como un imperativo y la idea del Sindicato y del Estado que incorpora, representa y rige soberanamente la economía del «Estado que recupera los derechos suyos y su prestigio, como intérprete único y supremo de la necesidad nacional» (Mussolini), que proclama «la solidaridad entre todos los ciudadanos frente a los intereses superiores de la Patria, los cuales, por tanto, se convierten en el límite y la norma de todo derecho individual, de los de la propiedad y el provecho a los del trabajo y el salario» (Mussolini), y cuyo lema es: «El máximum de funciones para el Estado; ningún poder contra el Estado» (Mussolini).

Y esta idea imperativa del trabajo y esta idea imperativa del Estado, arrumban cualquier concepto de salario como mera remuneración o estipendio; y precisamente en la medida en que el trabajo no se cifra en la utilidad privada, sino en la función social y en la función política de engrandecimiento y de libertad de una patria; en la misma medida en que se considera al hombre, no sólo en su existencia individual, sino en su existencia social y política, constituyendo no sólo un individuo, sino una familia y una colectividad política. Entonces el beneficio del trabajo ya no se determina por estipulaciones de las partes en el mercado de las ofertas y de las demandas, ni por el valor en venta de los productos, ni por imposiciones de los organismos capitalistas o de los organismos proletarios; sino que se determina en virtud de las exigencias que requieren la importancia de los deberes y misiones que han de cumplirse por el individuo dentro de la colectividad misma. El interés colectivo, la existencia integral de la colectividad se convierte en límite absoluto de beneficio de los individuos. Y es un indicio de eso, de que sucumbe el salario como precio a medida que decae el concepto de trabajo mercancía y se eleva el concepto de trabajo «deber social», cuanto hemos dicho más arriba acerca del carácter de la legislación del trabajo, que rompe en los tres casos enumerados, con los contratos libres, sobre todo con los bilaterales, para fijar estatutariamente las condiciones y remuneración del trabajo; que implanta los contratos colectivos o fija taxativamente un beneficio mínimo, que estatuye salarios familiares o crea subsidios a familias numerosas o subsidios a obreros desocupados; que se ingiere en las empresas y avala o invalida más o menos eficientemente los movimientos de las empresas capitalistas. En todos esos

casos ni se atiende al capital ni se atiende a la productividad del trabajo de los individuos, sino a los deberes ineludibles de los individuos y de la colectividad misma.

Como esos seres que se inoculan su propio veneno y caen exánimes a causa del mismo, la economía liberal, a causa también de su propio veneno agoniza entre convulsiones, y ha perdido ya su supremacía, su independencia absoluta. Por lo menos vice sin una justificación última y erosionando su realidad histórica, que se convierte en detritus, y en él fermenta la levadura de una edad germinal. Porque el éxito indiscutible de la economía liberal había sido el haber conquistado una vida con cuerpo y espíritu propio, sobre todo, en las empresas gran capitalistas. El principio y los supuestos propios, tales como fueron concebidos, sino ideados o imaginados, venían a ser confirmados y realizados objetivamente en una economía libre, que adquirió la forma de empresa capitalista. El interés se subjetivaba, cobraba existencia espiritual, y se objetivaba, cobraba existencia real con una precisión histórica que sólo era fruto esencial de sus movimientos propios. En la empresa capitalista se opera en frase de Sombart, «la exaltación de un organismo económico independiente, aparte y sobre los hombres individuales que actúan en la economía; la incorporación en una unidad conceptual de todos los actos de negocio que se realizan simultánea o sucesivamente en una economía, que entonces aparece como el agente mismo de los actos económicos individuales, y que lleva, por así decirlo, una vida propia, una vida que sobrevive a la vida de los individuos. En la empresa capitalista, en el negocio, se ha creado una especie de espíritu y fines mágicos, que se erigen, en la firma, a unidad jurídica, en la teneduría científica de libros a unidad de cómputo, en la ditta, a unidad de crédito; y como tal sistema unitario de relaciones cumple fines independientemente de los respectivos interesados, elige los medios para su ejecución y constriñe y arrastra consigo en sus vínculos a los hombres que viven su vida propia» (1). Esto es, el interés advino un Estado **sui generis.**

---

(1) Sombart, *Der Moderne Kapitalismus,* III, I, pág. 35

6. —La supremacía de leyes naturales o históricas en la vida de la economía: repercusiones y reacciones en la vida del trabajo y de la sociedad—

En todo lo supradicho se revela como se había creado bajo el liberalismo la soberanía del interés, o, más ampliamente, de la economía, que vivía por sí, real y racionalmente, en la «realidad» y «racionalidad» **sui generis** de las empresas capitalistas. Cuanto más se debelaba el «poder político» del Estado, tanto más se entronizaba el «poder social» del interés y se decapitaban o guillotinaban los otros «poderes sociales», entre ellos incluimos el «poder gremial» de la corporación. Pues bien, el liberalismo secretó y se inoculó el veneno que había de matarlo, en tanto que hizo del interés propio el solo interés social, el solo interés colectivo, que había de asolar y descuajar cualesquiera otros y sus respectivas fuerzas sociales. El, que, en lo económico, adscribió a sí toda la producción y lanzó al mercado productos STANDARD para individuos inominados, consumidores STANDARD, o creó una clientela de «masas»; él, en lo social-político, proscribió cualesquiera especies de poderes eminentes o privilegiados, en su eticidad autóctonos, y los redujo a individuales y meramente representativos, sin envolver de por sí atributos éticos sociales. El liberalismo, que en el fondo era un colectivo de masas — al azar del interés propio, cuyo valor en dinero lo regían los mercados —, de productores y de consumidores, se convirtió en la substancia del socialismo. O la génesis del liberalismo es la misma del socialismo. Spengler, que vuelve en diversos pasajes sobre la esencia idéntica del liberalismo y del socialismo, afirma consecuentemente que «el capitalismo y el socialismo tienen los mismos años, son íntimamente afines, han surgido de la misma manera de ver las cosas y se hallan tarados con las mismas tendencias. EL SOCIALISMO NO ES MAS QUE EL CAPITALISMO DE LA CLASE INFERIOR» (1).

Quien persista en contraponerlos, como no sea para considerarlos como el anverso o reverso de la misma medalla, de la misma espiritualidad, no cala ni en las raíces de la historia pasada ni en las directrices de la

---

(1) Spengler, *Años Decisivos*, pág. 116.

historia actual. El liberalismo, como el socialismo, redujeron y reabsorbieron en un solo orden: el de la economía, cuanto en sí era un orden jerárquico de realidades, de poderes y de ciencias distintas y arquitrabadas; considerándola como una realidad natural, un poder fundamental y una ciencia suprema. En efecto, el socialismo marxista infiere, a la vista de la economía capitalista, que había iniciado esta concepción y su realización histórica, que la existencia económica es, en sí, independiente y substracto originario de cualesquiera otras realidades, y rige, en virtud de leyes históricas propias, el sentido universal de la vida del hombre, de sus clases y de la sociedad misma en su totalidad. Si el liberalismo, ante el interés económico, combatió y debeló la égida de los poderes supremos, y entre ellos la soberanía de la sociedad encarnada en el Estado, el socialismo marxista los redujo a ser creaciones reflejas de los poderes económicos, un exponente del proceso histórico de las fuerzas productivas, cuyo principio y fin último es la utilidad.

La interpretación económica de la Historia es una prolongación racional, una explanación y exposición llevada a sus últimas consecuencias lógicas, de la interpretación utilitaria de todas las actividades y movimientos humanos iniciada por la Economía Política, «fundada, dice Spengler, como ciencia materialista, alrededor de 1770, por A. Smith en el círculo de Hartley, Priestley, Mandeville y Benthan, y que se permitió considerar a los hombres como accesorios de la situación económica y explicar la historia partiendo de los conceptos de precio, mercado y mercancía. De él procede la interpretación del trabajo, no como profesión y contenido de la vida, sino como mercancía con la cual comercia el trabajador. Todas las pasiones y todos los rasgos creadores de las personalidades y las razas vigorosas, que informan la historia, fueron olvidados. Quedaron sólo las leyes del dinero y del precio, que encuentran su expresión en estadísticas y curvas gráficas» (1). Y, en efecto, el instinto y la idea de que era conciencia esa Economía Política, se habían impuesto en la Edad Moderna como ley y ritmo universal de la Historia. Así pues, el delirio «dialéctico», el magno error, y la pérfida falsedad de Marx no radican en el análisis general de la centuria en que emergía y existía en la realidad de sus empresas la economía de la burguesía

---

(1) Spengler, *Años Decisivos*, pág. 94.

liberal, de la centuria que se precisa como un ciclo histórico en tanto que instaura y acata en sus más leves movimientos una efectiva supremacía de la economía; no radica en la revelación de esta existencia conforme a su verdad y esencia propias, y en la excogitación de sus leyes formativas y evolutivas; el delirio «dialéctico», magno error, y pérfida falsedad de Marx radica en que elevase ese ciclo, esa etapa de la Historia, a unidad de medida, a índice y exponente máximos de toda la Historia, tanto de otros más vastos ciclos como de otras más largas etapas de la misma Historia, que el pretérito tuviera que asimilarse y transfundirse en la supremacía actual de la Economía, y que el porvenir tuviere que asimilarse y transfundirse en esa misma supremacía actual de la Economía; puesto que interpretó esa supremacía como la sola ley absoluta, como el imperio de la Historia, y que la verdad y el ser de la Economía es el solo ser y la sola verdad auténticos, la infraestructura, de la cual las otras realidades — religión, moral, Estado, ciencia, arte —, no son más que trasuntos, superestructuras. La idea de una Naturaleza, como insinuamos, tan equívoca, ambigua y enigmática, que jamás nadie de los que la elevaban a axioma metafísico ha entretenido en despejar su incógnita, ni siquiera a verificar y contrastar en ella sus afirmaciones y negaciones más caras y resueltas, se transmutó en la idea de una Historia, que, si bien es más precisa y adecuada para interpretar el genio de las empresas humanas, no es menos propensa a recluir en sí todo género de equívocos, de ambigüedades y enigmas cuando se eleva a axioma metafísico del ser y de la verdad de éstas o las otras cosas consideradas en ellas mismas como absolutas; y una y otra idea coincidían en lo mismo: en fundamentar la supremacía de la Economía. O el liberalismo, derivándose de una interpretación de la Naturaleza, y socialismo, derivándose de una interpretación de la Historia, recapitulaban el «pathos» de una misma mentalidad, cuya divisa era, una expresión llena de instintos y de enigmas, esta frase de un capitán de las finanzas europeas, Walter Rathenau: LA ECONOMÍA ES EL DESTINO.

La economía es el destino, y en esta frase de estilo mágico la economía se acaricia, añora y acepta como un misterio, como una divinidad; la persona del individuo y de los pueblos se abate, se postra, hinca de hinojos y se transpone ante ella como ante algo extraño y mayestático, que se erige en su solio como un ser personal, un semi-dios, o, sin más, un dios. Y, en efecto, como vemos a lo largo de estas disquisiciones, de igual modo que los helenos u otros pueblos paganos personificaban y divinizaban a los

elementos o seres naturales, de igual modo los modernos han llevado a cabo la personificación, el endiosamiento, del interés propio, de la utilidad o de la economía: una creación suya, que, sin embargo, en la pérdida y olvido de sí mismos, no reconocen ya como suya. Pero, así como los ídolos concluyen por ser precipitados contra los idólatras, y éstos por ser sublevados contra los ídolos; así también, la economía acabó por aplastar a sus servidores, y éstos por alzarse contra la economía. Porque, a la verdad, parece ser una condición fundamental del espíritu humano que no conciba y comprenda, cree y emprenda, sirva y respete ninguna cosa, si no lleva su concepto y comprensión, su creación y empresa, su servicio y respeto a sus últimas consecuencias, si un instinto frenético, una necesidad inexorable no le impele al límite de la sublimidad: al endiosamiento o divinización de aquello que acaso en última instancia no es más que una obra de su propia actividad espiritual. Entonces es cuando el hombre se enajena, se olvida de sí mismo, de que es sujeto en actividad, sujeto que concibe y crea, y cuando transpone su personalidad en una obra, criatura suya, a la cual, como un mero servidor, ve vivir una existencia exaltada y libre. Y esto es lo que ha acaecido al hombre en relación con la economía. Sintió con profunda necesidad que había que crear una economía grandiosa, un prodigio de economía, como jamás había existido ni se había figurado sobre la Tierra, y además el hombre sintió en sus entrañas espirituales virtudes sobrehumanas para crearla, para realizarla, para librarse de la penuria y ensanchar su bienestar, sus riquezas y su gloria. Ahora bien, su fuerza creadora había de comenzar por objetivar y subjetivar irreflexivamente al ensueño y a su criatura, por atribuirle independencia y soberanía sobre sí misma y sobre sus servidores, por concebirla como un dios que se yergue sobre el trono de la Naturaleza o sobre el trono de la Historia, que dicta sus leyes a todos los seres y ante el cual hay que anonadarse; y, claro es, el hombre hubo de anonadarse ante su creación: la Economía. Y, como siempre, el mito, el ensueño de la creación, se hizo historia; y la historia, la realidad efectiva de una ensoñación **sui generis,** se hizo ontología, una teoría de un ser fundamental.

Pues bien, ya se ha cumplido el mito, se ha acabado la historia y se verificó en su verdad la ontología, esto es, se consumó el destino de la Economía; con lo cual ya no hay idólatras ni doctrinas — liberalismo y socialismo — de la Economía. Y se consumó en un ciclo histórico la supremacía de la economía, porque la economía es una obra del hombre

creador, de su voluntad de subvenirse a sí mismo y subvenir a los demás hombres; por lo tanto sin el concurso de su actividad jamás hubiera aparecido ni en la Naturaleza ni en la Historia, que ahí no tiene ni sus fundamentos ni sus raíces, ni se regiría conforme a ciertas leyes, es decir, con arreglo a cierto sentido y a ciertas finalidades, sin el concurso de ciertas voluntades, que hicieron de la misma un arma de dominio y poderío, en tanto que crearon un aparato que por sí solo enrolaba ejércitos compactos de hombres a la producción de bienes útiles y por sí solo subvenía a las necesidades agudizadas de masas ingentes de consumidores. En la labor de afirmar una economía férrea y prepotente, el liberalismo y el socialismo ignoraron la intimidad espiritual del hombre, su persona, y la intimidad más profunda de las comunidades ético-políticas, su Estado. Una y otra concepción, en aras de su Economía, desnaturalizaban en absoluto cuanto es sangre, personalidad, imperio de los poderes espirituales y de las más grandiosas virtualidades operativas del hombre; y en tanto afirmaban la supremacía de la economía, negaban con ello que tuviese su origen en un acto creador, semidivino, del hombre mismo.

Por eso, al caer el ídolo de la Economía, con su mito, su historia y su ontología, recobra el hombre y la sociedad su voluntad y libertad auténticas, tal como se perfilan sobre todo en la sangre y en la idea germinal de las últimas revoluciones. En realidad, debiéramos decir tal como se perfila en la Revolución. Pues, Revolución es la vida habitual de la sociedad durante todo este ciclo histórico caracterizado por la supremacía de la economía. Por muy entreverados que sean sus designios y difíciles de discernir y sistematizar a lo largo de cerca de dos centurias, hoy se puede decir que los designios políticos de la Revolución han sido hasta el advenimiento del Fascismo algo latente, oculto en las profundidades de la sociedad, pero en la superficie, a la faz de los hombres en acción revolucionaria, algo secundario, sucedáneo, un resultado de la derrocación del predominio de la vida verdaderamente, realmente ético-política ante el predominio de los designios económicos, concebidos y realizados como designios supremos. La Revolución francesa representa el triunfo de los poderes económicos sobre los poderes políticos y, por ello, proclamó como supremo ideal un mínimum de sociedad y un mínimum de Estado. Y desde entonces todas las acciones o movimientos revolucionarios incluían entre sus consignas y abrigaban y exponían como motivos y fines visibles a donde se enderezaban sus luchas: la conquista de los supremos poderes de la Economía: Otro

«Poder» ya no había, y la conquista del «Poder», del Estado, era un modo de hablar, ya que no existía; y su conquista se interpretaba como ilusoria y absurda, si no significaba la conquista del supremo de los poderes: el de la Economía. Las masas se sentían defraudadas, como le aconteció a las masas españolas inmediatamente de implantarse la República, e inmediatamente proseguían su acción revolucionaria hasta alcanzar sus objetivos, hasta realizar sus últimos propósitos: adueñarse de los grandes organismos financieros y de las grandes explotaciones agrícolas, mineras e industriales, y la suprema dirección de las mismas. Sólo esas gigantescas organizaciones englobaban y ponían «en forma» la sociedad, no en una parte, sino en su totalidad. Ella no era encuadrada y articulada ni por la Iglesia, ni por el Ejército, ni por el Poder Político, sino por la Economía. Ahora bien, eso era el aspecto superficial de la Revolución, porque a su raíz, en el transmundo de esos objetivos y fines visibles, se gestaban y emergían ciertos objetivos y fines aún invisibles, que irrumpirían en su día con todo fragor en la superficie, a la faz del mundo, y harían valer en absoluto sus pretensiones más recónditas. Pues, en lo más profundo de ella misma, la Revolución significaba y representaba, y hoy lo significa y representa de un modo ostensible, en sentido negativo, una reacción contra la supremacía de la economía y el predominio de los poderes crematísticos; en sentido positivo, la suplantación de esa supremacía y de ese predominio por la de la sociedad y sus poderes ético-políticos, tal como los encarna el Estado. Ya que una sociedad, cuya vida social no reposa sobre ella misma, y carece de poderes políticos, actúa siempre revolucionariamente en tanto no consigue revertir a sí su centro de gravedad, recobrar su soberanía y constituir su Poder.

Así resulta también una ficción hablar de la conquista del Poder Político. No había ningún Poder Político, ningún Estado. Precisamente, aquello que todo el mundo — desde el anarquismo y el sindicalismo hasta el socialismo y la burguesía, tanto de izquierda como de derecha, con su populismo — aquello que todo el mundo ponía en duda y que no constituía un imperativo ni en la conciencia del individuo, ni en la de los estamentos de la sociedad, ni en la de ésta, en la pérdida y disolución de la misma, era el Estado; claro es, si por Estado se entiende no una simple organización administrativa, policíaca y judicial para cuidarse de problemas privados y vulgares, sino, por lo menos, la integración real del individuo y de la sociedad en un cuerpo ético-político y su anclaje en la vida histórica mundial. Y se ponía en duda, no se aceptaba o se destruía tanto en la verdad

de su concepto — véase el nihilismo, el escepticismo, la imprecisión y vaguedad de las teorías imperantes acerca del Estado — como en la realidad de su existencia — considérese la actuación de cualesquiera fuerzas, desde las más anarquizantes hasta aquellas sedicientes representantes del orden, de la autoridad y de una religiosidad para uso de politicastros. La política, que seamos o no amigos de Platón, exige sabiduría, heroísmo, temple de ánimo, grandeza y seriedad extremas, estaba a la altura de cualesquiera rufianes, de cualesquiera cobardes, de cualesquiera suficientemente listos para convertir sus estulticias o caprichos ocasionales en programas políticos repletos de absurdos; era aquello a que se dedicaban, y aún se dedican, los que no eran capaces de crear nada en la economía, en el arte, en la ciencia, en la guerra, y no digamos en la esfera de la filosofía o de la religión. En política, en donde se trata de los cuidados y del gobierno de los hombres y de las naciones y de la decisión de su destino en la historia universal, no se requería otra preparación que la suficiente destreza para arrivar a los cargos públicos, consejeros de grandes empresas o a jefes de partido o bandería política. Una vida social así había de resolverse constantemente contra sí misma, y la Revolución había de ser su verdadero Estado. Partidos, clases sociales y otra caterva de aglomeraciones súbitas lanzaban sus proclamas en las plazas públicas en las hojas de una prensa dispuesta «ad hoc» y se retaban a una lucha implacable en que se combatía con todos los medios desde las palabras hasta las armas más viles, y, por fin, el último triunfante era exaltado por unas horas al «Poder». De esa suerte, en medio de convulsiones, crisis, listas negras, proscripciones y exterminio en serie de los adversarios políticos — como en análogos tiempos de Roma, los de Mario y Sila —, la paz social era una tregua idéntica a las que se concertaban para poner un fin a las guerras privadas en la Edad Media, una tregua durante la cual se reparaban los descalabros y se rehacían las filas de los combatientes para abrir de nuevo las hostilidades.

Más, entonces, ¿qué Poder, qué Estado había? Solamente el de la Revolución misma. Ella representó siempre el brío, la idea invisibles, inextinguibles, de la supremacía de la sociedad y de su constitución ético-política en el Estado; después de las guerras religiosas y del sojuzgamiento de la nobleza feudal por la monarquía absoluta, evitó el estancamiento y la paralización de la vida del pueblo en un bajo nivel social e histórico, así como su esclavizamiento por los poderes económicos y crematísticos, cuyo índice de valores es el dinero; a su conjuro o por el

terror que infundía la misma, avanzaron las leyes sociales, que envolvían el reconocimiento de derechos y deberes incuestionables; y con el Fascismo y Nacionalsocialismo, creó, no conquistó, porque nada había que conquistar, creó y afirmó la supremacía del trabajo y de la sociedad, la soberanía de los poderes ético-políticos en el Estado. Y esta interpretación de la Revolución, como vida normal de la sociedad que quiere reposar y reinar sobre sí misma, hace ostensible que la Revolución no iba adscrita a ninguna ideología, sino simplemente a su ímpetu radical: salvar a la sociedad y su Estado. Eso ha sido la gran equivocación y la gran sorpresa del liberalismo y del socialismo, que creyeron que sus ideologías eran consubstanciales con la Revolución; eso ha sido la gran equivocación y la gran sorpresa de los que creyeron que en cuanto se soterraran esas ideologías iba a quedar sin justificación última la Revolución. Sin embargo, es ahora cuando va a alcanzar una ideología propia con la concepción de una moral nacional y con la concepción de una moral social, fundada en la esencia del trabajo, que recreen conjuntamente la raíz de una Patria y la soberanía del Estado, «Mussolini, dice Ledesma Ramos, hombre a quien se olvida injustamente en España, rectificó, con el fascismo, la línea que los bolcheviques se afanaban en presentar como la única con derecho a monopolizar la subversión moderna. Para ello, lo primero fué considerarla como desorbitada y monstruosa en su doble signo primordial y característico: la dictadura proletaria y la destrucción de «lo nacional», es decir, el aniquilamiento político absoluto de todo lo que no fuese «proletario», y el aniquilamiento histórico, igualmente absoluto, de la Patria.» Y hablando del movimiento de Hitler dice: «También su victoria se ha producido ante los ojos atónitos de los «revolucionarios» tradicionales. Diez o doce millones de marxistas han sido testigos bien cercanos, asistiendo con el parpadeo veloz de la extrañeza, al espectáculo de unas multitudes catalinarias en pos del mando, sin necesitar nada del marxismo, prescindiendo de él para su estrategia ascensional y subversiva. Un fenómeno típico de la rivalidad, en que una revolución triunfa sobre otra, llegando antes al Poder» (1).

La Revolución, pues, no se había vinculado a unas ciertas ideas, sino que se había aprovechado de ellas para afirmar y asegurar sus avances, y así

---

(1) Ledesma Ramos, *Discurso a las Juventudes de España*, págs. 146 y 162.

ascender triunfal en su preformance definitiva: el Fascismo y el Nacionalsocialismo. Ahora bien, éstos no se apoyaron sobre otro subsuelo que aquel que les ofreció históricamente la Revolución misma, y aceptando y recogiendo simplemente el sentido profundo de la Revolución, hubieron de hacerlo todo: crear una fe y una moral nacional, sumo exponente de la sociedad real en la historia, y un poder realizador de sus imperativos: unas milicias heroicas, a las cuales habían incorporado el ánimo caldeado de los trabajadores y de las juventudes, que irían a reedificar, no sobre el dinero, sino sobre la sangre, el trabajo y el espíritu, el poder del Estado. Cualquier otro Poder hubo de ser eliminado al abrirse paso el Poder de la Revolución. Por ello, tampoco puede decirse con Spengler, Ledesma Ramos y Rosemberg, entre otros tratadistas nazistas, que el socialismo había reinventado los valores de la sangre, los valores marciales, la voluntad como actitud moral, carácter y disciplina, servicio y sacrificio en aras de la colectividad (1), sino que más bien la Revolución, como modo de ser y de sentir normal del hombre y de la sociedad, ha dotado al socialismo de esos valores substanciales, contra la propensión y los fines más conscientes de una tal ideología, los cuales, una vez liberados de ella, habían de realizarse en una concepción epocal, no adjetiva, sino substantiva en sí misma, una concepción que implica la exaltación y sobrestimación del hombre, del pueblo como colectividad histórica, y del Estado como supremacía de su vida universal. Y así un nuevo mito, una nueva historia y una nueva ontología embarga y exalta el ánimo y el espíritu de una vida creadora que quiere apoyarse y reedificarse sobre sí misma; esto es, no que éste o el otro destino la haga, sino, muy al contrario, ¡avestruces que escondéis la cabeza bajo el ala del destino!, hacer su destino, ser misión, implantar su Imperio.

———

(1) Spengler, *Años Decisivos.* pág. 150.

7. —Supremacía del trabajo como imperativo: su expresión en la vida nacionalsindicalista—

Cuanto ya dijimos, y aún diremos; persigue como fin suyo una sola verdad: explorar y exponer aquellos cimientos últimos de la vida, sobre los cuales la vida misma se apoya y reposa sobre sí, se edifica y alza por sí, crea su ser individual y social y se constituye como persona en el individuo y en la colectividad, como sujeto y como Estado; y minar, derruir aquellas concepciones que desvinculan la vida de sí misma y ponen como última instancia, a la cual habría de acudir y subordinarse, las leyes de la Naturaleza o las leyes de la Historia. Una de las razones fundamentales en que se descubre la falsedad del pensamiento y de las ideas políticas desde el siglo XVIII hasta las recientes subversiones en orden al mismo, radica en esa involucración inextricable en que se apela a la Naturaleza al lado de la Historia, a la necesidad al lado de la libertad, al hecho y al lado de la razón, al individualismo al lado del colectivismo, al tradicionalismo al lado del radicalismo, al materialismo al lado del espiritualismo, al realismo al lado del idealismo, a la voluntad al lado del destino, al sentimiento subjetivo al lado de la verdad objetiva, y recíprocamente, si emprendiéramos el reiterar en sentido contrario la misma retahíla de nombres. Un tal sistema de antítesis era manejado por doctrinarios, políticos y secuaces muy dispares en cuanto a idiosincrasia, pero muy análogos, sino idénticos, en cuanto a desconocimiento y pérdida radical de contacto con la raíz fundamental de la vida y de su ser personal. Así tampoco han podido replegarse de un sistema de fuerzas exteriores, desde las que se sentían dominados, a su centro vital de fuerzas interiores, desde las que se sentirían conscientes de sí mismos y de las realidades que pretendían captar y dominar con sus ideas antinómicas e inconexas. Por eso, cuando se verifica que el hombre sólo siente que se levantan ante sí, enfrentadas y superpuestas, ciertas colectividades últimas — Familia, Sindicato, Estado, Iglesia — y no siente que crecen de su sangre, de su corazón y de su espíritu, acontece entonces o que el hombre advierte secas sus energías más entrañables, o desviadas, pervertidas sus virtualidades, o que esas colectividades han perdido su contacto vital con el hombre, se han escindido fraudulentamente de la vida, y, falsificadas en su esencia, aparecen como una ciudadela de dementes, en que unos pugnarán por derribar sus muros, pues le impiden dar rienda suelta a sus delirios y locuras, y otros pugnarán por fortalecerlos, pues ofrecen un refugio a sus delirios y locuras. Si la familia, a pesar de los embates de los siglos, se

evidencia y prevalece incólume, es porque emana y se conserva siempre afirmada con los centros virtuales del hombre: su sangre, su corazón, y su espíritu; de ahí que no le acontezca lo que suele acontecer al Estado, que fácilmente se escinde y contrapone al hombre, que lo siente, no emerger de sí mismo, sino levantarse como lo negativo y extraño. Por lo cual, como dice Ortega y Gasset, «es tan triste todo lo estatal, tan penoso, sin que haya modo de extirparle por completo un desapacible cariz de hospital, de cuartel, de cárcel». Mas, en este momento el Estado no aparece como una exaltación augusta, mayestática, de la vida social, sino como cirugía y ortopedia de una vida claudicante. No en vano siempre que el Estado se redujo a ser orden público y administración, naufragó ininterrumpidamente ante las olas vitales de la Revolución. Y es que el punto de vista menos genuino y más falso y antivital es considerar las colectividades desde el ángulo de las miserias humanas y no desde el ángulo de sus virtualidades creadoras, desde aquel acto fundamental de la persona en que conquista el señorío de sí misma y su supremacía sobre la Naturaleza y la Historia. En un tal acto el hombre se redime del curso de la Naturaleza y de la Historia, y se sobrepone a ellas. Y con eso no olvidamos que un acto tal, una voluntad tal, no requiera un esfuerzo casi sobrehumano, no requiera abatir obstáculos, vencer dificultades titánicas, sino que, a pesar de cuanto en el hombre mismo es defecto, y a pesar de cuanto, fuera de él, es resistencia y oposición del lado de la Naturaleza y de la Historia, recordamos que un acto tal, una voluntad tal se erige siempre en un centro vital de energías creadoras y transmutadoras.

Por ello, contra el liberalismo y el socialismo, el nacional-sindicalismo, que ahonda en un concepto distinto del hombre, de la Patria, y de su señorío: el Estado, revela que la actividad operativa de los hombres, no sólo crea, sino que rige la economía; la cual, por consiguiente, es siempre exponente de una fuerza espiritual que transforma y configura la realidad y los hechos, cualesquiera que sean su índole: natural o histórica, con arreglo a leyes en su grado máximas morales, que le son privativas, exclusivas. Aquellos coincidían en acentuar la soberanía de la economía sobre las virtualidades creadoras y rectoras del hombre, sobre su vida coparticipante de valores absolutos. el nacionalsindicalismo, en discrepancia, acentúa la soberanía de las leyes de la vida, de la justicia, de la razón o verdad ético-política del Estado. Hoy vivimos una época, cuya expresión más gráfica es esta frase de Goering: «No reconocemos santidad

alguna a ninguna de las leyes económicas» (1). Que es un complemento a esta otra frase: «La economía para nosotros no constituye ningún proceso mecánico causal regulado por propias leyes. Puesto que poseemos una dirección económica suprema, fuerte y unificada, que tiene por objeto crear sus órganos en todos los campos de la vida económica para poner en práctica y realizar sus puntos de vista objetiva y prácticamente; hoy en día, las hipótesis de la teoría liberal atañen ya menos que antes a la economía alemana. Por lo tanto, y como ejemplo, ACTUALMENTE ESTAMOS TAMBIEN EN SITUACION DE PODER TENER UN CONTROL PERMANENTE SOBRE LA ESTRUCTURA DE LOS PRECIOS» (2). La vorágine que aventa y abisma los conceptos y leyes de una tal economía, despeja el horizonte para que se conciba el trabajo como un acto creador, y no meramente adquisitivo o lucrativo, para que se ahonde en las razones de su supremacía y para que se independice toda suerte de actividades y valores personales del dominio de la economía. El trabajo en todas sus formas: ya de dirección, ya de organización o ya de ejecución, alza entonces su señorío frente a la economía, que, a la vez que queda incorporada al centro vital de la persona, queda sometida a las leyes privativas de ese señorío, a las leyes de la persona misma.

¿Cuáles son esas leyes? Aquellas que dimanan del trabajo en su esencia imperativa. Ya vimos que una de las ideas impulsivas y cardinales, uno de los polos fundamentales en torno al cual emprende el nacionalsindicalismo la recreación, restauración y elevación de la sociedad, es el trabajo, y, no sólo en tanto que de esa actividad primordial de los hombres se originan y se derivan derechos y deberes concretos, tal como aparecen regulados en las diversas legislaciones, sino en tanto que esa actividad es esencialmente en sí misma principio de un derecho y de un deber que implican en sí, en su substancialidad, el ser real de la persona y sus realizaciones, y ese derecho y ese deber, referidos a la economía, han de ser el fundamento que condicione y a que se subordinen todas las leyes económicas. Como tal implica que la economía es mero medio, del cual es

---

(1) Cit, por Dietrich, *Hitler Caudillo.*

(2) Ibd.

la existencia el principio y el fin. Por ser su principio, la vida crea la economía; por ser su fin, la economía sirve a la vida. Todas las leyes económicas han de iniciarse con ese principio y cancelarse con ese fin. De ese modo, ante el hombre y el Estado, el trabajo, repitiendo la frase de Mussolini, ya no es más el objeto, sino sujeto de la economía. O, como dice Goering, en consonancia con frases ya citadas: «Lo decisivo es la voluntad, la economía tiene asignada una misión servidora del pueblo, y al capital se le asigna una misión servidora de la economía» (1).

Que el trabajo es sujeto, que el trabajo es voluntad, es el principio sobre que se eleva la organización sindical de la economía, de la sociedad y del Estado. Los programas de los Partidos Políticos, solas constituciones reales y verdaderas de los Estados, y las leyes sociales parten del principio del trabajo como imperativo y supuesto vital de una organización sindical o corporativa de la economía, de la sociedad y del Estado. Así la declaración 15 del de Falange: «Todos los españoles tienen derecho al trabajo», y la décimosexta: «Todos los españoles no impedidos tienen el deber del trabajo». Así la declaración 7 del Partido Obrero Alemán Nacionalsocialista: «Exigimos que se obligue el Estado a cuidarse primordialmente porque a ningún ciudadano falten posibilidades de trabajo y de vida», y el décimo: «El deber primordial de todo ciudadano ha de ser trabajar, corporal o espiritualmente». Y el artículo 1.º de la Carta del Trabajo de Italia: «El trabajo bajo todas sus formas organizativas y ejecutivas, intelectuales, técnicas y manuales, es un deber social. A este título, y solamente a este título, es tutelado del Estado». Principios que igualmente se hallan contenidos en el Fuero del Trabajo, cuando declara: «Todos los españoles tienen derecho al trabajo. La satisfacción de este derecho es misión primordial del Estado»; y «El trabajo como deber social, será exigido inexcusablemente, en cualesquiera de sus formas, a todos los españoles no impedidos, estimándolo tributo obligado del patrimonio nacional».

Ahora bien, la vigencia absoluta de este imperativo, que asume la integridad individual y social de la persona, no cabe que repose simplemente y se abandone impunemente al libre arbitrio del individuo, sino que requiere

---

(1) Dietrich, *Hitler Caudillo.*

que repose cardinalmente y exige activamente la presencia del Estado. Sin embargo, la concreción inmediata del imperativo del individuo y de la presencia del Estado es el Sindicato. Los dos aspectos — individual y social — del trabajo comparecen activamente en el Sindicato. El individuo no puede ordenar por sí solo el aspecto social del trabajo sin la cooperación de los demás, ni participar tampoco en el bien colectivo o común, que representa el Estado. Por ello, el Sindicato se constituyes, respecto del individuo y del Estado, en el centro sobre que convergen y se fijan los derechos y deberes dimanados del trabajo, y discrimina y coaliga el individuo como miembro activo de una sociedad de productores bajo la égida del Estado.

III.— SINDICATO Y ESTADO

1. —Necesidad ético-política del Sindicato—

Esta razón del trabajo como imperativo, y no simplemente como un mero factor o una mera actividad de la vida económica, exige que se eleve y que se realcen el individuo, por lo demás en consonancia con su naturaleza, dentro del Estado; y que revierta el Estado, por lo demás, en virtud de su naturaleza, que halla en el individuo su realidad concreta, sobre el individuo. La inexorabilidad ineluctable de un tal imperativo requiere que coincidan en la misma raíz el individuo y el Estado: NI EL INDIVIDUO SIN EL ESTADO, NI EL ESTADO SIN EL INDIVIDUO. Como dijimos cierta vez: «Ni el hombre contra el Estado: anarquía; ni el Estado contra el hombre: tiranía; el hombre integrado en el Estado: autarquía». Por eso, el anarquismo que hace caso omiso del Estado ante el individuo, y el despotismo que hace caso omiso del individuo ante el Estado, perpetran idéntico crimen de lesa majestad contra la existencia de una Patria. Pues, el individuo y el Estado, o el pueblo y el Estado, articulan la misma vida y exigencias históricas. Y esta coincidencia en la raíz y en la existencia de un tal imperativo, esta simbiosis existencial del individuo y del Estado, se ha expresado históricamente de muy diversas formas, y, entre una de ellas, en la de la corporación llamada Sindicato. El Sindicato no es un instituto social-jurídico en su esencia adjetivo y arbitrario, sino, ética-políticamente, substantivo y necesario. Esto es, el Sindicato, en cuanto a su dimensión existencial, implica la misma realidad ético-política que el individuo y el Estado. Si se quiere, la realidad ético-política, en una de sus dimensiones existenciales, implica, constituye por naturaleza una trilogía, cuyos elementos son el individuo, el Sindicato y el Estado. Quien no comprenda el Sindicato, o como quiera que se llame idéntica forma corporativa, como un momento de la realidad ético-política, se comportará siempre ante el mismo como un «liberal», un arbitrista, y jamás entenderá cuanto se ha concinado, se concina y ha de concinarse en los hontanares de la historia de las sociedades. Pues precisamente la historia

verifica y corrobora en una línea general común esa trilogía última, en la cual se exigen esas tres unidades, y es arbitrariedad, y no eticidad, el disgregarlas, anularlas o contraponerlas unas y otras ante una de ellas.

La «necesidad ético-política» de las corporaciones y, por tanto, del Sindicato que generalmente se expresa como un «impulso natural» — así la Quadragesimo Anno: «Como, siguiendo el impulso natural, los que están juntos en un lugar forman una ciudad, así los que se ocupan en una misma arte o profesión, sea económica, sea de otra especie, forman asociaciones o cuerpos, hasta el punto que muchos consideran esas agrupaciones, que gozan de su propio derecho, si no esenciales a la sociedad, al menos connaturales a ella» (1) — es uno de los motores formidables que convulsionan y disciplinan los individuos y las masas sociales, que dejan de ser aglomeraciones caóticas para convertirse en unidades orgánicas de la sociedad. La aparición o desaparición de ciertas formas corporativas señala una transmutación en el estado, en los hábitos o en las ideas que fluían adscritas al proceso social y que subsistían como válidas ante el individuo y el Estado. Y, puesto que la índole de las corporaciones se diversifica a tenor del principio que preside a las mismas y a una categoría de actividades existenciales, cabe percibir en el modo o en la forma de corporación que adopta tal principio para realizarse el sentido o concepción, el interés y el comportamiento que despliegan el individuo y el Estado en el ejercicio de cada una de las actividades existenciales. Aún cuando no quisiéramos detenernos a tratar de la corporación en general, sino limitarnos a tratar de la especie de corporación que es el Sindicato, al cual preside el trabajo como principio, y atenernos a él para conocer su índole y conceptuar su «necesidad ético-política», nos vemos obligados a indicar someramente algo sobre la corporación en general, para que se interpreten fielmente los conceptos aquí expuestos y para que se eviten una serie de anfibologías y «quid pro quo», a que conduce la idea general de corporación cuando se aplica sin más a una especie definida de corporaciones: anfibologías y «quid pro quo» que resultan patentes en la contraposición de un régimen corporativo a un régimen sindical, sobre todo cuando se quiere fundar sobre esa contraposición una oposición y diferencia pugnaces de principios,

---

(1) *Quadragessimo Anno,* Ed. Azpiazu.

concepciones y hasta procedimientos de organización social, que acaba por dar lugar a disputas bizantinas sobre palabras que no expresan sus conceptos verdaderos. Pues bien, la idea de corporación es en sí una idea general, que, como tal, asume en sí no una sola especie de corporaciones, sino todas las especies definidas de corporaciones, y que un empleo poco escrupuloso de la misma ha acabado por restringir principalmente su sentido a la sola forma de corporaciones que eran los **collegia y sodalitia** en los tiempos antiguos y que han venido a ser los gremios, asociaciones diversas y sindicatos en los tiempos medievales y modernos, cuyo principio constitutivo es la idea del trabajo o la idea de una rama de la producción económica en que se ejercitan varios individuos. Y, sin embargo, en general, son corporaciones o, como también se dice, sociedades, por muy grande que pueda ser la diferencia de profundidad y altitud que haya y exista en realidad y excelencia entre ellas, la Iglesia y entidades similares existentes dentro de ella, que responden a un principio religioso o idea de la salvación de las almas en Dios, una Universidad o entidades similares a ella o existentes dentro de ella, que responden a un principio cultural o idea de la ilustración del espíritu por el cultivo y difusión de las ciencias y las artes; el Ejército y entidades similares a él o existentes dentro de él, que responden a un principio heroico o idea de salvaguardia de la vida y expansión de una Patria y su Estado; la Nación y entidades similares a ella o existentes dentro de ella — municipios, provincias, etcétera —, que responden a un principio político o idea de una comunidad última de vida entre ciertos hombres; y, en fin, el Sindicato o entidades similares a él o existentes dentro de él, que responden al principio del trabajo o idea de cooperación en la producción de bienes y fomento de los intereses colectivos.

Las raíces últimas de todas estas corporaciones, y otras no aludidas, emergen de la existencia humana: en su peculiaridad individual, brotan de la vida del hombre en su misma singularidad, embrionariamente en forma de instintos fundamentales, que en su evolución se hacen ostensibles como actividades espirituales **sui generis,** cuyo ejercicio y cuyo perfeccionamiento aparece en ciertos individuos como unas disposiciones naturales, como unos dones personales, que absorben todo su ser y le imponen su «**ethos**», y que constituyen para él una misión y una ocupación intransferibles; en su pecularidad social, brotan de la vida de la sociedad en su misma generalidad, esporádicamente en forma de apetencias y de necesidades colectivas, que en su evolución constituyen núcleos orgánicos

de generación, de ordenación y expansión de actividades, de ideas, normas y realizaciones, cuyo ejercicio y cuyo perfeccionamiento aparecen en sí como el ser de una colectividad especial, y en tanto que actividad como una voluntad, como un poder colectivo que emite decisiones inapelables, el cual absorbe en sí y se extiende a cuanto se representa como incluido en su principio existencial y se atribuye la dirección, formación y disciplina de los individuos y de la sociedad misma. Las corporaciones se erigen entonces en la sociedad como sus supremos poderes espirituales, y los individuos han de vivir en la órbita de su actividad, sujetos a sus decisiones. Sólo les cabe la suerte de ser seleccionados y elevados a su primicia, y esto lo realizan en su vida histórica las corporaciones con aquellos individuos que son los exponentes máximos del **ethos** de su actividad existencial, llamados personalidades. El individuo, pues, ha de actuar cada una de sus actividades dentro de cada una de las categorías de corporaciones, y ha de habituarse a decidir y dirigir sus actos con arreglo a sus prescripciones, a aquellas normas que estatuyen las mismas corporaciones, en donde queda transferida su última responsabilidad. Los individuos sólo son responsables, si no obran corporativa, institucionalmente. Pues, cuanto hacen dentro de la ley institucional queda tutelado, queda apoyado por la autoridad y el poder supremos de la Corporación.

En suma, las corporaciones, cualesquiera que ellas sean, siguen siempre una cierta trayectoria, que se constela entre lo que en su principio se define como una necesidad ético-política y entre lo que a su final se define en su poderío como una voluntad ético-política. O, lo que, en un primer momento, comienza por aparecer como una necesidad ético-política, en un postrer momento, acaba por aparecer como un supremo poder volitivo ético-político. Y, como dijimos, en sus dos momentos y modos de actuar y de expresarse, ni el individuo ni el Estado pueden eludirlas; precisamente por aparecer implantadas radicalmente en la existencia de los hombres.

El individuo y el Estado, en unas y otras épocas, adoptan ante las corporaciones una actitud muy varia: ya las fomentan, ya las combaten, las exaltan o las derrocan, las difunden o las extirpan; pero en la historia, aún después de luchas implacables, siempre reaparecen como una actividad originaria de la vida misma. También ocurre que cada una de las corporaciones en su vida histórica aparece y desaparece o se transforma en cuanto a los modos de ser de sus colectividades y como colectividades; pues

las corporaciones, como actividades existenciales son en sí inmutables y perennes. Es, por ello, imprescindible subrayar que en la Historia subsisten imperecederas las actividades existenciales en que se originan, y sólo son perecederas sus colectividades y formas de ser de las mismas, sus ideas y creaciones, sus obras y sus productos: todo cuanto brota como flor de las mismas actividades existenciales. Así es un indicio de que no se las comprende y cala en su profundidad, si se las considera simplemente en su aparición y corporeidad históricas, en las ideas que se forjan de sí mismas y del Universo, en sus aspectos mutables, y no en su ser genuino, que es la vida de sus actividades productoras. Por eso, son absurdas en sus conceptos y estériles en sus pretensiones todas aquellas doctrinas que combaten éstas o las otras especies de corporaciones, partiendo de un concepto existente, de su ser o sus expresiones históricas, de sus concepciones del Universo, ya que todo eso es externo y no alcanza al ser íntimo de la actividad en que se originan, que es en sí intangible, invulnerable a los ataques de los que las llevan radicadas en el tabernáculo de sus propias vidas. Las afirmaciones o negaciones más o menos razonadas de la Iglesia, de la Universidad, del Ejército, del Sindicato, del Municipio, de la Patria y otras corporaciones análogas o similares, dejan intactas la actividad religiosa, la actividad intelectual, la actividad militar, la actividad sindical, la actividad política y cuantas actividades actúan y crean en la Historia una y otra vez, insistentes e incansables ese orbe de corporaciones. Y así el individuo, tanto si se percata como si no se percata, tanto si lo evita como si no lo evita, en tanto que es religioso se encuentra encuadrado en una Iglesia, en tanto que es discípulo o maestro se encuentra encuadrado en una Universidad, en tanto que es soldado se encuentra encuadrado en un Ejército, en tanto que es trabajador se encuentra encuadrado en un Sindicato, sin más, de una manera visible o invisible, y reciban esas corporaciones o sus similares éstos u otros nombres.

Cuanto acabamos de exponer acerca de la necesidad ético-política de la corporación en general, es aplicable con las concreciones adecuadas a la de una corporación especial, que es el Sindicato. El trabajo se erige y se circunscribe siempre corporativamente en un Sindicato o en formas corporativas similares. El, como su principio originario, crea y modela en la historia tipos muy diversos de corporaciones similares. Ya, en ese sentido, es la propiedad una de las formas más antiquísimas que expresa una ascendencia corporativa en función del trabajo. La propiedad, como instituto

jurídico, manifiesta la voluntad indisoluble del individuo y del Estado de respetar y de garantizar como exponente visible de un cierto imperativo aquello que es una proyección y reflejo inmediato del mismo, del esfuerzo vital y espiritual de los hombres. Se realiza sobre algo aprehensible y cultivable aquella protección que sería difícilmente realizable sobre la actividad que aprehende y cultiva. Es una de tantas formas de retorsión y de exteriorización de la intimidad del hombre, que considera en el objeto aquello que transciende del suelo. Por ello, muchas corporaciones se constituyen en torno a un objeto o a un interés objetivo. Sin embargo, lo que está en cuestión es la persona y sus actividades. Así la propiedad no se respeta ni se garantiza jurídicamente si no envuelve una cierta colectividad o sociedad o cuando no cumple lo que ha venido a llamarse una función social, esto es, cuando no adquiere, proporcionalmente a su valor, ciertas repercusiones sociales. La propiedad, para decirlo en términos romanos, es siempre QUIRITARIA, civil o corporativa: supone siempre que se obra dentro de una colectividad sui generis. Lo que aparece así amparado no son los objetos en sí mismos, sino las personas en la colectividad de las mismas. En la propiedad, como forma corporativa, coincide entonces la voluntad del individuo y la voluntad de la colectividad que representa el Estado. Ya Hegel ha acusado la coexistencia indisoluble de estos tres momentos repetidas veces, y a una de ellas corresponde este pasaje: «La introducción de la propiedad aparece en conexión con la introducción del matrimonio en las leyendas acerca de la fundación de los Estados, o al menos de una vida social y civil» (1). Pero, ya analizaremos más tarde la relación fundamental que existe entre el individuo, la propiedad, el Sindicato y el Estado.

Sin embargo, la propiedad, en tanto que forma simple de recoger institucionalmente el trabajo como imperativo y a la persona, adscribiendo a unos objetos los derechos y deberes inherentes al trabajo y a la persona misma, sí es la forma más primitiva y espontánea, y la más accesible a las sociedades sencillas, no es la más apta para las cultas, si no supercivilizadas, que han multiplicado en grado sumo las formas de sus actividades y quehaceres, las cuales, conectadas y entrecruzadas de muy diversas maneras, se complementan para la producción de objeto. A veces, pues, la

---

(1) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pág. 170.

producción de un objeto sólo es debida a la cooperación de muy diversas actividades especializadas de personas innumerables, cosa que acontece siempre en las culturas y las técnicas desarrolladas. Y es inútil entonces querer percibir en el objeto la proyección o reflejo de una persona, ni, desde ese punto de vista, querer constituirlo en un objeto de propiedad privada; ya que es una síntesis de las operaciones parciales de los distintos hombres que intervienen en la producción del mismo. Podría decirse que eso se verifica en tanto que ciertos productores ceden, venden o se desposeen de su parte alícuota en beneficio de uno de ellos.

Por ello, en la economía moderna, tanto la producción como la apropiación de los bienes ha adoptado la forma corporativa de una EMPRESA, de la cual ya perfilamos su genio y autarquía. Precisamente, la gran desdicha del derecho civil, y hasta social, es que no haya visto en el centro de la vida económica moderna a la empresa como un poder en el cual colaboran distintos y variadísimos elementos e intereses sociales, y que es en sí una entidad que organiza con absoluta independencia no sólo cuanto se refiere a la producción de un objeto, sino también cuanto se refiere a la propiedad, al interés lucrativo, que deriva de la producción del mismo; de tal suerte que constituye una voluntad que rige tanto la producción como los cambios y los precios en los mercados, que regula y domina tanto los intereses propios como los mismos intereses colectivos. La empresa advino ley de sí misma y ley de vastos intereses y factores materiales y personales, cada vez más vastos a medida que se incrementaban su poderío y sus dimensiones. Ella atribuía derechos y exigía deberes como si fuese un Estado. No es entonces un milagro que, bajo la figura y genio corporativo de la empresa, se transformen o decaigan y desaparezcan las antiguas formas de producción y despliegue de la actividad industrial — el artesanado —, y las antiguas formas de propiedad y despliegue de la actividad fiduciaria: títulos, finanzas, etc. Es significativo que quién, en primer lugar, acusó la índole corporativa de la empresa y su importancia social en la transformación de la sociedad y en la constitución sindical de la misma, fue el sindicalismo, y, en segundo lugar, el fascismo y sus variantes. Así es que para el sindicalismo sólo se requería que fuesen debelados la primacía del patrono y el régimen de salarios, para que apareciese la empresa como el tipo perfecto de la verdadera sociedad del porvenir, como la auténtica organización de la actividad social, el trabajo en régimen de self-gouvernment. Le seducía su independencia, su disciplina, su ordenación

perfecta de todos los elementos que entraban en la producción, aún la de los más dispares. Su mismo poderío y autocracia eran virtudes que habrían de aprovecharse e imitarse en una organización sindical de la sociedad de productores. Desde luego, es sorprendente que, cuando el sufragio universal era la base del gobierno de Estado, fuese autocrático el gobierno de las empresas, en general, de la vida de la economía, que obedecía dócilmente a la acción de sus jefes y hombres de negocios. Y este hecho, que es un testimonio de que cae siempre en manos de los mejores aquello que representa el espíritu supremo de una época histórica, servía también a los sindicalistas de punto de apoyo para lanzarse contra la democracia y la política de Estado.

Sin embargo, la empresa, que había corroborado en sus obras virtudes relevantes en la organización de la actividad industrial, no podía hacer valer idénticas virtudes como tipo de organización social, ni, debido a sus vicios en ese orden de cosas, prevalecer siquiera como tipo último de organización de las actividades productoras. La empresa gravitaba más bien sobre los productos, sobre el interés utilitario derivado de los mismos, que sobre las actividades productoras, sobre el trabajo en sí mismo, sobre un interés vital, la vida del individuo, y sobre un interés vital colectivo, la vida de la sociedad en sí misma. Así es que, como figura corporativa de la propiedad y organización de la misma, reposaba siempre sobre su interés propio y no conocía otra especie de propiedad que el capital, ni otra forma de atribuir la propiedad del mismo que el salario o los dividendos comprendidos en su acepción más general. Por eso, el principio negativo que había de corroer a la empresa, y ante el cual habían de arreciar las luchas sociales, radica, no en ella como sistema de organización de la producción, sino como sistema de organización del trabajo, de la propiedad y de los intereses colectivos. Y ese sistema era tanto más vulnerable cuanto mayor era el volumen y mayores las dimensiones de la empresa misma, que trajo consigo, como dice Mussolini, que la empresa dejase de ser un hecho económico y adviniese a ser un hecho social, y que sonase la hora para que hiciese acto de presencia el Estado y se reconociese la razón del Sindicato (1).

---

(1) Mussolini, *Discurso* 14-IX-1933

El centro de gravitación de la sociedad se ha desplazado de la empresa al Sindicato y al Estado. Así es que ya hoy el trabajo y los intereses colectivos son los dos centros activos sobre que gira la figura corporativa del Sindicato. A medida, pues, que el objeto cesa de ser el centro sobre que gravitan, no una sola actividad, sino varias actividades que emanan de diversas personas, se crea un nuevo punto de vista y un nuevo horizonte, en los cuales se divisa que lo que hay que salvaguardar y respetar son las actividades mismas o las personas productoras y los intereses vitales de toda la colectividad. Y el individuo y el Estado se erigen en el Sindicato, que manifiesta ahora esa voluntad indisoluble de afirmar, respetar y salvaguardar el trabajo como imperativo de las personas productoras, o, más integralmente, las personas en sus actividades productoras y en sus intereses individuales y comunes. Si antes se iba de los objetos a las personas, ahora se va de las personas a los objetos. Si, como dice Mussolini, «las mismas dimensiones de la empresa superaron la posibilidad del hombre», y «antes era el espíritu quien había dominado la materia. y ahora es la materia quien pliega y sojuzga el espíritu»; todo ello nace, no tanto de la materia como del punto de vista adoptado por el espíritu mismo en sus relaciones con la materia misma, y con la naturaleza y la sociedad en general. Precisamente, ahora revierte de ese punto de vista y recobra de nuevo la hegemonía sobre la materia y sobre sus actividades espirituales, y recrea de nuevo las colectividades nacionales, y las corporaciones sindicales. De ese cambio de orientación dimana que el Sindicato represente la coincidencia en la raíz de la sociedad misma del individuo y del Estado, y hace posible aquello que decía José Antonio, que, en una de las varias formas, el individuo se eleve al Estado por el Sindicato, y, a la inversa, sobre el individuo revierta también el Estado; o, como dijo Mussolini de las corporaciones, que el Sindicato sea el instituto que transporte en el Estado el mundo, hasta aquí extraño y desordenado, de la economía.

El Sindicato se constituye por necesidad ético-política en la sociedad como la concreción más real de las fuerzas productoras, que, por ello, acaba con la dispersión de las mismas y con la indeterminación de sus derechos y deberes respectivos. El Estado mismo dota al Sindicato de imperio para que salvaguarde el trabajo, organice la economía, ampare y fomente los intereses primordiales de la colectividad. Ya es quien institucionalmente va a regir y disciplinar, no sólo las fuerzas productoras, sino también sus resultados: los productos. Y, por eso, aquellas leyes que derivan del trabajo como

imperativo, que estatuyen los derechos y deberes inherentes al mismo, así como las leyes que rigen y ordenan la economía en sí misma o con arreglo a las finalidades propuestas, y que adscriben sus productos a las necesidades individuales o nacionales, hallan en el Sindicato su razón y voluntad propias. Por ser en sí razón y voluntad, que asume en su raíz social un imperativo, que integra y realiza el individuo en el Estado, actúa leyes, atribuye derechos y exige deberes, jamás puede considerársele ni como un instrumento ni como un simple órgano del individuo y del Estado, sino como una entidad ético-política, surgida, como el individuo y el Estado, de la sociedad misma, o, si se quiere, de la naturaleza social de los hombres.

2. —Entidad «sui generis» del Sindicato—

Tanto los adversarios como los partidarios, en general, de las corporaciones, en particular del Sindicato, revelan una ignorancia radical sobre su esencia, no sólo en el capricho **ad libitum** de sus actitudes antitéticas, sino en el convencionalismo en que incurren cuando proceden a calificarlas irreflexivamente ya como instrumentos u órganos del individuo o ya como instrumentos u órganos del Estado. Claro es que no vamos a plantearnos aquí la cuestión **ad hominem** de hasta qué punto las palabras instrumento y órgano, como acaece con la palabra «naturaleza», son simples comodines y recursos de lenguaje de una mente que soslaya tras ellas su ignorancia y superficialidad sobre problemas fundamentales —. Sin embargo, en su esencia, el Sindicato ni es una simple criatura del individuo sin más, ni es una simple criatura del Estado sin más, sino una criatura de la sociedad, que se realiza substancialmente en el individuo, en el Sindicato y en el Estado. En general, aquellos que propenden a considerar el Sindicato como un instrumento u órgano, son los mismos que no lo conciben más que como una creación del individuo o como una creación del Estado. Y, a la verdad, ese acto de creación lo derivan simplemente de un acto de la «libertad» del individuo o de un acto del «imperio» del Estado. En los dos casos se figura como razón fundamental de la esencia y existencia del Sindicato la mera arbitrariedad del uno o del otro de los actos creadores. En una tal suposición, en que el Sindicato carece de ser por sí mismo, no sólo su origen, sino también su existencia, depende por completo del arbitrio creador y substentador del individuo o del Estado. Por ello, de tal suerte se ve el Sindicato como un desenvolvimiento de la libertad del individuo o

como una dimensión del imperio del Estado, que ni siquiera se discute un momento acerca de la «necesidad» que impele a uno y a otro a crearlo y substentarlo, como tampoco que, casi siempre, tengan que aceptarlo contra sus más caros propósitos, o que, para abolirlo o destruirlo, tengan que emplear ciertos momentos históricos o la violencia de la revolución o el poder coactivo del Estado. Pero estos medios tan contundentes demuestran que la existencia del Sindicato tiene cierta efectividad y cierta virtualidad en ella misma, esto es, independiente de los actos del individuo o del Estado. Así somos conducidos a reconocer que el Sindicato, como dice Pío XI (1), «goza de su derecho propio» frente al individuo y frente al Estado, o ni tiene su génesis en el individuo ni tiene su génesis en el Estado, sino que tiene su génesis en la misma sociedad en que la tiene el individuo y el Estado. Por lo tanto, el Sindicato, en su principio originario, en su actividad vital, es algo que existe por sí mismo, independiente del arbitrio del individuo o del Estado, y es también algo que no cabe que sea destruido, que no debe ser destruido ni por el individuo ni por el Estado. León XIII, reafirmando a Santo Tomás, interpreta esto en el sentido de que los hombres son impulsados naturalmente a congregarse — **quod homines sunt natura congregabiles** —, y que el Estado no posee sin más y en absoluto el derecho de prohibir o disolver asociaciones ni el de atentar contra la autonomía intrínseca de su ser y de su acción vital (2).

El Sindicato, entonces, emana y se constituye como una entidad social **sui generis,** y, como tal, es también centro de una vida social **sui generis,** que no se limita a reiterar o recapitular la vida social del individuo o la del Estado. Que interprete, represente y ejecute la voluntad del individuo o la del Estado, de ningún modo significa que sea simple órgano de los mismos, y que se agote en eso su ser radical. Tampoco, así lo creemos, de que el individuo acate y realice la voluntad del Estado, o viceversa, que el Estado reconozca y sancione la voluntad del individuo, nadie inferirá que el ser intransferible de los mismos se reduzca a ser un simple instrumento u órgano el uno del otro en sus actividades y relaciones recíprocas, y que se

---

(1) *Quadragessimo anno.*

(2) León XIII, *Rerum Novarum.*

agote en eso la vida insondable de sus posibilidades espirituales. Aquello que «se es» en su raíz, aquello que «se es» en su verdad, eso no se agota en lo que «se obra», preexiste antes de lo que «se obra» y persiste después de lo que «se obra»; sobre todo si se obra, si se cumple la voluntad ajena, extraña. Y mucho menos uno se transfiere y transfiere su ser radical en el ser radical de otro sujeto, y se desvanece o extingue en el mismo, sea ese sujeto el individuo o el Estado: sin olvidar, además, una última instancia, la objetividad misma de la voluntad, un principio donde coexisten, coinciden y colaboran las voluntades del individuo, del Sindicato o del Estado. Precisamente, los supuestos últimos del Estado sindical — o corporativo como se dice en Italia —, son el individuo, el Sindicato, y el Estado, y, por ello, el Estado sindical no envuelve en lo más mínimo que el individuo y el Sindicato se reduzcan a ser simples instrumentos u órganos del Estado, que el individuo o el Sindicato existan y obren en cuanto son una creación del Estado y en interés exclusivo del Estado, sino, más bien, envuelve que el Estado reconoce y convalida la existencia y la obra del individuo y la existencia y la obra del Sindicato; y se auna a ellos y se constituye a una con ellos en uno de los supuestos de una ley fundamental en que coexisten, coinciden y colaboran en la salvaguardia del trabajo, en el fomento y organización de la producción, en la ordenación de la distribución de las riquezas y, en general, en «la creación de un nuevo sistema»: «una economía disciplinada, potenciada, armonizada, en vista sobre todo de una utilidad colectiva, de los productores mismos: empresarios, técnicos, trabajadores» (1). En efecto, la coordinación en un principio de esos tres entes sociales **sui generis** diferencia el Estado sindical del Estado liberal, que juzga que el trabajo y la economía es asunto privado y exclusivo del individuo, y se elimina a sí mismo y elimina al Sindicato de toda ingerencia en la vida económico-social; del Estado colectivista, que juzga que la vida del trabajo y de la economía es su asunto propio y exclusivo, y elimina al individuo y al Sindicato de toda ingerencia decisiva en la vida económico-social, o del Sindicato clasista u obrero, que juzga que incumbe sólo a él la dirección y ordenación de la vida económico-social, y elimina al individuo y al Estado.

---

(1) Mussolini, *Discurso* 10-XI-XIII, en el Capitolio.

Porque, en realidad, es difícil, si no es imposible, para la mentalidad normal de los hombres, concebir, en su peculiaridad, la existencia distinta de esos tres entes sociales, en su indisolubilidad, la coexistencia compenetrada de todos ellos, y sin desvanecerse, extinguir, la existencia peculiar e intransferible de cada uno de ellos. Acontece, en efecto, que las doctrinas sociales y políticas se diferencian y se denominan según el ente social que disciernen como verdadero en sí mismo, y cuya esencia consideran como razón fundamental de la vida social y política. Se hace resaltar la entidad sui generis del individuo, del Sindicato o del Estado, con una afirmación relevante, sobre el fondo de la negación rotunda de todas las demás. Así el liberalismo proclama que el ente vital, que el centro activo de la vida social y política es por excelencia el individuo, y, en consecuencia, la vida económico-social, desde el simple trabajo hasta las tareas más complicadas de la dirección de la producción o de la regulación de la distribución de las riquezas, la vida política y religioso-moral, todo cae bajo su arbitrio y libertad última. El Sindicato y el Estado carecen de vida propia, son meras expresiones de las voluntades individuales, órganos de sus convenciones mutuas. Y el Estado liberal, en congruencia con esa idea, se sitúa «motu propio» fuera de la vida del trabajo y de la vida de la economía, y la abandona a la iniciativa y al arbitrio de los poderes individuales, para no atentar contra el orden natural y el libre juego de las fuerzas económicas. El sindicalismo, a su vez, afirma que el ente vital, que el centro activo de la vida social es el Sindicato, y, en función de su idea absoluta de una clase efectiva y operante en la Historia, la clase proletaria, la clase proletaria, reduce a él la esfera de acción del individuo, que dejará de ser un trabajador individual para advenir un trabajador colectivo, y absorbe en él cuantas funciones útiles realiza el Estado. Y, en fin, el absolutismo o el colectivismo juzga que el ente vital y perenne en la Historia, que el centro de la vida social-histórica, que informa y preside las actitudes y decisiones de los otros entes sociales, es por excelencia el Estado. El individuo y el Sindicato son simples instrumentos u órganos del Estado. Ahora bien, el fascismo, o el sindicalismo nacional, resuelve en sí, no de un modo ecléctico, sino superándolas en un concepto fundamental esas ideas unilaterales — cuya verdad radica en la afirmación substantiva de uno de esos entes sociales «sui generis» y cuya falsedad consiste en la negación del ser esencial de cada uno de los demás entes sociales —, y crea un sistema integral de los mismos en la vida y coexistencia última de una sociedad nacional.

De ahí que el fascismo, repite varias veces Mussolini, denuncia la insuficiencia de esas doctrinas, pero no recusa sus exigencias justas, antes las consolida y transciende en su concepto integral, y así, con el liberalismo, mantiene el principio de la igualdad de los hombres ante la ley «—una conquista de alcance formidable—», y lo completa con un principio «no menos fundamental: la igualdad de los hombres ante el trabajo comprendido como deber y como derecho, como alegría creadora que debe engrandecer y ennoblecer la existencia, no mortificarla y deprimirla» (1); y «en la órbita del Estado ordenador, las exigencias reales de que trae su origen el movimiento socialista y sindicalista, el fascismo las quiere reconocidas, y las hace valer en el sistema corporativo de los intereses conciliados en la unidad del Estado. El fascismo no recusa los elementos que conservan un valor de vida, aunque provengan de doctrinas separadas» (2). De ese modo se afirma en la vida real de la sociedad el momento ético del individuo en el reconocimiento de la iniciativa individual, de la dignidad del trabajo y del valor de la propiedad; el momento ético del Sindicato, en la personificación de las clases profesionales de los productores, en la autonomía sindical, en el carácter legal de los acuerdos y decisiones sindicales; y el momento ético del Estado, en la idea de la Patria, de su supremacía social y de su Imperium, que rige y gobierna todas y cada una de las esferas de la vida de la sociedad, y que exige la colaboración y la responsabilidad a todos los entes que la integran en vista de los intereses colectivos y del incremento del poderío del propio Estado. Mussolini ha acusado en diversos pasajes estas ideas fundamentales sobre el individuo, las corporaciones sindicales y el Estado: «El individuo en el Estado fascista no es anulado, sino más bien multiplicado y potenciado. El Estado fascista organiza la Nación, pero deja a los individuos márgenes suficientes: ha limitado las libertades inútiles y nocivas, y conservado las esenciales: quien juzga en este campo no puede ser el individuo, mas tan sólo el Estado». «Fascismo y corporativismo son términos inescindibles». «El Estado fascista, o es corporativo, o no es fascista». «El sistema corporativo es la piedra angular del Régimen». «Si quien dice liberalismo, dice individuo; quien dice fascismo dice Estado».

———

(1) Mussolini, *Discurso* 10-XI-XIII.

(2) Mussolini, *La Dottrina del Fascismo.*

«Idea capital de la doctrina fascista es la concepción del Estado, de su esencia, de sus cometidos y de su finalidad». «Individuos y grupos son «pensables» en cuanto existan en el Estado». «El Estado liberal no dirige el juego y el desenvolvimiento material y espiritual de la colectividad, sino que se limita a registrar los resultados; el Estado fascista posee una conciencia y una voluntad suya; por lo que se llama un Estado «ético» (1).

Por surgir de la misma raíz social, el Sindicato se integra en la esencia del individuo y del Estado. El individuo, no como sujeto, sino como persona, el Sindicato y el Estado realizan en sí y son los exponentes máximos, solos y verdaderos del ser que ha conquistado la sociedad en su proceso histórico, de su nivel, mejor, de su profundidad y altitud social-política, de su estado civil y contextura ético-histórica. Aún cuando los historiadores, juristas y políticos lo desconociesen más de lo debido o en absoluto, no hay manera de comprender el **ETHOS** de las sociedades respectivas, y la índole correlativa de sus individuos y comunidades políticas, si se ignora o se omite el papel, la acción histórica y política de las etarias helénicas, de los «collegia» romanos, de los gremios medioevales, y de las asociaciones o sociedades capitalistas y proletarias modernas, que jugaron en las diversas épocas un papel de tanta importancia y transcendencia como los individuos y los Estados. Los individuos, sobre todo en sus personalidades, las corporaciones, y el Estado, han sido siempre los autores y motores únicos de la Historia, en toda esfera de actividades, desde las de índole económica hasta las de índole política y religiosa; y, en ciertos momentos, por serlo y para serlo, han insurgido revolucionariamente reclamando que se les reconociese su eficiencia y poderío espiritual ante la Historia misma. Hay, pues, edades en que insurgen y prevalecen una u otra de esas tres entidades ético-políticas, en que se les reconocen las mayores prerrogativas, los más altos y soberanos poderes y privilegios: edades cuyos exponentes son el individualismo, el gremialismo o el absolutismo del Estado. Y en la Historia todavía no ha aparecido una edad en que sus tres motores formidables marchasen al unísono, sin pugnas ni forcejeos llenos de violencia y de terror, cuya recompensa son hecatombes y hecatombes. La sociedad gravita siempre en torno de esas entidades, las cuales dirigen y

---

(1) Mussolini, *Dottrina del Fascismo.*

configuran sus organizaciones económicas, sociales y políticas con arreglo a su espíritu peculiar. Sin embargo, aún en las edades del predominio más exacerbado de una sobre las restantes, existe un último reducto social, del cual éstas no pueden ser eliminadas; y donde todas subsisten más o menos involucradas, o desdibujadas en sus perfiles puros. En todo caso, la existencia real de uno de estos entes ético-políticos no se mide simplemente por su actuación y eficacia preponderante en el seno de la sociedad, sino también por la energía y fuerza constructivas que tienen que desplegar los otros, ya para cercenar su existencia ya para impedir sus actividades peculiares. Son tanto más reales en sí y por sí cuanto más haya que volverse contra su principio existencial. Y esto sin aludir al hecho de que la sociedad sufre o se destruye cuando sufre o se extirpa uno de sus elementos cardinales, que acaban siempre por rebrotar, revivir en cuerpo y espíritu. Ya veremos cómo, en la Edad Moderna, a la abolición de las corporaciones sucedió el más alto florecimiento y poderío de las mismas, que exigió la transformación del Estado liberal y la implantación de un Estado sindical. Ya en Roma se habían sucedido ininterrumpidamente medidas favorables y desfavorables a los «collegia»: medidas que los estatuían — Numa, Servio Tulio, Doce Tablas, finales del Imperio —, y medidas que los disolvían o restringían de sus funciones, sobre todo en la época revolucionaria que precedió al Imperio, en que los «collegia» desplegaron una gran actividad política, dando lugar al Senado Consulto del año 690 de Roma, 64 antes de J.C., que prescribía la disolución de casi todos ellos. Más tarde Julio César vuelve a disolverlos, y esta medida la reiteran varios emperadores. Sin embargo, a finales del Imperio, no sólo se llega a un régimen de autorizaciones, sino que se exige compulsivamente la adscripción a uno de ellos.

Es entonces un hecho ostensible que la entidad real de los Sindicatos es algo en sí «sui generis», y que jamás cabe reducirlos a simples instrumentos u órganos de otras corporaciones o del Estado. Y se corrobora todavía más que el Sindicato es algo en sí mismo, aún siendo en el seno del Estado, si se cavila que, también en la actualidad, representantes de las corporaciones sindicales integran las Cámaras del Estado o los Consejos Nacionales — por ejemplo, la Cámara de los Fascios y de las Corporaciones en Italia —, que los Partidos políticos giran y se apoyan sobre los Sindicatos, y, por fin, que se remontan de simples contenidos e ideales clasistas o profesionales a contenidos e ideales nacionales, y se convierten

en un elemento de la ordenación social y jurídica del Estado mismo. Ahora bien, que «gocen de derecho propio», no es obstáculo a la supremacía del Estado, que es tanto más real y soberano cuanto más se concreta, y asume en sí, a los individuos y a las corporaciones, y después los realza y transciende en la realidad mayestática del mismo, en su «omnitudo majestatis». Por lo tanto, aquello que pudo inducir a considerar las corporaciones sindicales como instrumentos u órganos del Estado, es el proceso obvio, patente por sí mismo, de que la sociedad, en el sumo grado de su perfección, se ordena y jerarquiza en y desde el Estado. Y es en ese punto que se identifican absolutamente sociedad y Estado.

3. —Personalidad histórica del Sindicato—

Si todavía queremos cerciorarnos más de lo que significa «la necesidad ético-política» del Sindicato, nos basta con constatar lo que acaece con él bajo el liberalismo, antes y después de la Revolución Francesa. El liberalismo, por razones económicas y políticas, representa el debelamiento doctrinal y práctico de la organización corporativa y sindical de la sociedad. Y, sin embargo, bajo su signo, ocurren estos dos fenómenos contradictorios; y son: bajo el liberalismo prerrevolucionario se abolió el régimen corporativo gremial, cuyos blasones eran los siglos — en Francia por edicto de Turgot, ministro de Luis XVI —, y bajo el liberalismo postrevolucionario se originó un régimen corporativo sindical, cuyo poderío exoneraba cualesquiera blasones (1).

En realidad, quizá esos dos fenómenos de abolición repentina de las viejas corporaciones gremiales y de aparición inmediata de las nuevas

---

(1) Celestino Arena, en *La Carta del Lavoro,* pág. 1, dice: «La Rivoluzione liberale, distriggendo la forze sociali organizzate, che per la loro rigiditá ostacolavono lo sviluppo industriale, aveva lasciato sulle loro rovine un mondo di unitá disgregate, indifferenziate. Ma l'astratta ugiaglianza, negativamente garentitá dall'astensione dello Stato e dalla libertá che questo assicurava al gioco della concorrenza degli individui nin piú reagruppati incorporazioni, era venuto ben presto ad urtarsi contro un fatto di sviluppo industriale e finanzario: l'accentramento del lavoro, e quello contrapposto del capitale, minacciosi l'uno per l'altro, e ambedue per lo Stato. Due forti correnti diseguali, quella plutocrática e quella demagogica, coalizioni padronali e coalizioni operaie, spesso alleate contro lo Stato, abbandonate al loro egoismo di clase turbavano continuamente l'equilibrio economico, sociale e politico.»

corporaciones sindicales no sean tan contradictorios, y representen más bien dos fases consecutivas de un proceso de transmutación de su modo de ser bajo el signo del liberalismo. Pero, en todo caso, resulta patente la persistencia real del ente social que es el Sindicato. En efecto, el liberalismo, en tanto que combatió y extirpó las corporaciones gremiales, porque aparecían como reductos hostiles, en el aspecto económico, a la libertad y progreso industrial y mercantil, en el aspecto político, a la libertad individual y a la independencia profesional, creó la economía libre y los movimientos de masas. Las corporaciones de todas clases, y en especial las gremiales, ofendían a la voluntad individual, que era el principio de la libertad, y a la voluntad general, que era el principio de la soberanía. Entre el individuo y el Estado no cabía un tercer elemento: el Sindicato. Las leyes, pues, fieles trasuntos de la voluntad individual y de la voluntad general, habían, no sólo de abolir y disolver las corporaciones gremiales, sino impedir y prohibir que apareciesen en su lugar otra especie de asociaciones, entre ellas el Sindicato. En Francia, país clásico de las corporaciones, no se concede libertad legal de sindicarse hasta la ley sobre Sindicatos del 21 de marzo de 1884. Sin embargo, eso todo no obstó a que haya sido durante ese régimen de represiones y prohibiciones legales, cuando ocurre que los individuos y la sociedad en general van a agruparse en virtud de éstos o los otros principios, y para alcanzar éstos o los otros objetivos económico-sociales; aunque, claro es, no bajo la égida del Estado, sino contra el Estado, e impulsados y conducidos por la corriente asociacionista de los movimientos sociales. Así es que los individuos y la sociedad misma aparecen rápidamente unidos y encuadrados en grandes coaliciones y asociaciones de muy diversa índole en cuanto a intereses y finalidades económico-sociales, ya que se extendían desde las grandes concentraciones del capital, representadas en los trusts industriales, a la defensa de la clase patronal, representada por las asociaciones patronales; y desde las cooperativas obreras a los sindicatos obreros revolucionarios. Todas esas asociaciones, por brotar espontáneamente de una sociedad libre, en un perfecto «orden natural» — evoquemos el célebre principio: «l'ordre naturel» —, se declaraban antagónicas del Estado y ponían en peligro su existencia; ya que se le tildaba por los elementos burgueses de incompetente y por los elementos proletarios de representar solamente los intereses de las clases explotadoras. Jamás, como ahora, la antítesis sociedad y Estado llegó a forjar su arma de combate: el Sindicato. Y, por ello mismo, aún en medio de toda especie de obcecaciones aberrantes, se hizo patente esta verdad: Ni el individuo ni el Estado pueden redimirse de las corporaciones sindicales.

Y, de esa suerte, también hoy cobra evidencia la teoría de Hegel sobre las corporaciones — ella formará parte del patrimonio del nacionalsindicalismo —, que, como nadie, asentó que «al lado de la familia, constituye la corporación la segunda raíz, raíz ética enraizada en la sociedad civil, del Estado» (1). Hegel, en ese sentido, aludió asimismo a la desorganización de la sociedad civil, a el caos de las masas, en estas palabras: «La santidad del matrimonio y la dignidad en las corporaciones son los dos momentos en torno a los cuales gira la desorganización de la sociedad civil» (2). Y, por fin, se percató a la faz de la historia de lo que significaba el aniquilamiento de las corporaciones por el liberalismo; frente al cual mantenía la verdad esencial y el valor último de las mismas en estas palabras: «Si se han suprimido en los tiempos modernos las corporaciones, es que se tiene la creencia de que el individuo debe cuidarse de sí mismo. Sin embargo, se puede admitir a la vez esto, sin que se quebrante por la corporación la obligación del individuo de obtener su subsistencia. En nuestros Estados modernos los ciudadanos tienen solamente una participación muy limitada en los negocios generales del Estado. Pero es necesario al hombre ético, además de sus intereses privados, de desenvolver una actividad general. Esta actividad general, que no siempre le ofrece el Estado moderno, la halla en la corporación. Ya vimos más arriba que el individuo que se cuida de sí mismo en la sociedad civil, labora también para los demás. Sin embargo, esta necesidad inconsciente no basta, y ella se eleva a una eticidad consciente y pensante tan sólo en la corporación. Naturalmente, debe ejercerse sobre ellas la vigilancia soberana del Estado, para que no se momifiquen, se encierren en sí mismas, y no se reduzcan a ser unas míseras castas gremiales. Ya que, en sí y por sí, no es la corporación un gremio cerrado, sino, más bien, la dignificación de un oficio, que yace aislado, y es su incorporación a un círculo, en el cual adquiere fuerza y dignidad» (3).

Las palabras, pues, de Hegel corroboran todos nuestros asertos: que por su raíz ético-política, ni el individuo ni el Estado no pueden de ninguna manera ni eludir ni prescindir de los Sindicatos, en general, de las corporaciones, que constituyen un momento en la realización trimembre de un mismo imperativo. En la Historia habrá podido el individuo revolverse o rebelarse contra una forma concreta de corporaciones; habrá podido el

---

(1) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechtes*, párrafo 255.

(2) Ibd.

(3) Ibd.

Estado combatir y aniquilar la vigencia de una especie determinada de corporaciones; sin embargo, ni el uno ni el otro han podido impedir la aparición en la sociedad de otras nuevas, bajo formas también nuevas, a veces, muy extrañas. Así han luchado en vano contra las mismas. Ya el individuo y el Estado liberal revolucionario creían haber asolado el suelo nutricio que había producido las antiguas corporaciones gremiales. La libertad de los individuos y la soberanía nacional realizada en forma de Estado se habían implantado sobre todo el campo de las mismas, en el cual fueran para siempre sepultadas. Y, sin embargo, aparecieron inmediatamente en forma de compañías, asociaciones, sindicatos, etcétera, los brotes de otras corporaciones, en principio, similares, que habían de enrolar a los individuos y elevarse ingentes frente y contra el Estado.

Cierto, si uno se atiene a lo que ocurrió en Francia, donde las corporaciones antiguas vivieran siempre pujantes y llenas de privilegios y donde se combatió más duramente en torno a las mismas, las razones en pro o en contra de las corporaciones, y que precedieron al edito abolitivo y a la inhumación de las mismas, no contendían tanto sobre la verdad inconcusa de su necesidad ético-política como sobre la necesidad de extirpar sus abusos y privilegios, que las convertían en gremios herméticamente cerrados, verdaderos monopolios industriales y mercantiles, que constreñían el derecho al trabajo y privaban al indigente a vivir del mismo, excluido por varias limitaciones que concernían a su ingreso, aprendizaje, ejercicio profesional, libertad de industria y comercio, taxas y derechos múltiples, cuando no restricciones fundadas en derechos hereditarios; que retardaban el progreso de las artes y de las industrias por las dificultades que encontraban los inventores y los reglamentos rígidos que regulaban la elaboración o confección de sus productos; que impedían a los consumidores la facultad de elegir y adquirir libremente y según su gusto cualesquiera productos; que desatendían o lesionaban los intereses comunes y culturales, etc. No se ha puesto entonces tanto en discusión la esencia ético-política de las corporaciones gremiales como su degeneración y desnaturalización totales, y su incapacidad para realizar y regir las transformaciones sociales e industriales que se operaban en el fondo de la sociedad misma. Así es que en vez de organizar y utilizar el trabajo nacional, lo precipitaban en el caos, la esterilidad y la esclavitud más irritantes. Ahora bien, la supresión radical de las corporaciones gremiales, como ya lo habían predicho algunos de sus partidarios, tampoco extirparía dichos males, los cuales reaparecerían bajo el principio de la libertad del trabajo y de la industria con el capitalismo.

4. —El Sindicato frente al Estado—

Por lo demás, el Estado liberal revolucionario implicaba contradictoriamente en sí mismo, esto es, en cuanto era individualista y subvertía la vida de las corporaciones antiguas, implicaba un principio que envolvía la eticidad de las corporaciones; ya que en general reconocía y estatuía constitucionalmente como uno de los derechos fundamentales de los individuos el derecho de asociarse para todos los fines de la vida. La libertad de asociación aparecía como una derivación, un desarrollo natural de la libertad individual. Y, además, oponerse a ella equivalía en última instancia a imponer un aislamiento absoluto a los individuos, cuando no a impedir que el trabajo se defendiese ante las circunstancias de inferioridad en que le colocaban las grandes transformaciones económico-sociales. Esto aparecía tanto más natural cuanto que el Estado liberal se desinteresaba de la suerte de los individuos, sobre todo en la esfera de la actividad económica, que consideraba como asunto particular de los mismos. Así se explica que el derecho de asociación fuese reivindicado revolucionariamente y constituyese el principio bajo el cual, como hemos dicho, habían de surgir y desarrollarse, por un lado, las grandes concentraciones del capitalismo, desde las compañías mercantiles hasta los grandes trusts y consorcios monopolizadores; y, por otro lado, las grandes asociaciones obreras, desde las simples organizaciones profesionales hasta las confederaciones generales de Sindicatos revolucionarios, que aspiraban a una transformación de la sociedad, a la derrocación del capitalismo y a la destrucción del Estado, precisamente para implantar la soberanía del Sindicato.

Ahora, pues, aparece el absolutismo del Sindicato frente a la idea leviathánica del absolutismo del Estado, que el socialismo y el sindicalismo conciben como divorciado de la sociedad, como un elemento parasitario de la misma, un cuerpo parásito del cuerpo social real, que es la sociedad de productores; o, a lo más, como un órgano puramente represivo, como un poder» «que hoy sólo sirve para mantener a la gran mayoría productora bajo el yugo de una minoría de explotadores» (Marx). Y, al contrario, el Sindicato es la vida de la sociedad misma, que se proyecta hacia un porvenir social y que quiere regirse libre de frenos, libre del Estado, según Lagardelle, un organismo muerto y exterior a sociedad, que no produce nada, pues sólo la vida misma es creadora. Si el trabajo, si la producción es el acto fundamental de la vida de la sociedad, el Sindicato surge de la misma

vida social y actúa en contacto inmediato con ella, sin desplegarse de la misma, absorbido en la misma, sin antítesis, ni escisiones radicales. A la verdad, como veremos, estos y otros asertos del sindicalismo no son más que la réplica adecuada al liberalismo y a su concepción del Estado, que se erigía sobre la sociedad como un organismo político o, cuando más, como un poder coactivo que ejerce funciones jurídicas generales de simple protección a las vidas y a las haciendas. La vida de la economía aparece como excluida de sus misiones, y la deja a su arbitrio propio, sin dirección y sin disciplina. Con un tal sentido de la realidad social se destruyen todos los lazos íntimos entre el individuo y el Estado, y entre el Estado y las raíces económicas, sociales, políticas y culturales de la vida de la sociedad, que, desde luego, son también las raíces mismas de la vida del Estado. Y todo eso se traduce en un dualismo inconciliable de problemas y de soluciones, sobre todo en el terreno jurídico, donde los derechos individuales se contraponen a los derechos sociales y políticos, las normas sociales a las normas estatales, los derechos naturales a los derechos civiles, la libertad a la autoridad; y viceversa. Pero todo ese dualismo insubstancial no podía conducir a otra cosa que a un profundo desequilibrio en el seno de una sociedad que tan poco sabía esclarecerse y dominarse a sí misma. Es ante ese sentido en las ideas y en los hechos sociales, que los sindicalistas acentuaban la concepción del Sindicato como una organización revolucionaria contra el Estado, y, a la vez, como la organización perfecta de la sociedad, cuyas esencias y cuyas virtudes resaltan en el trabajo, y en el gobierno y fines de la producción misma. De ahí que el Sindicato lo conciban entonces como la razón y el poder de la misma sociedad, y lo conviertan en el órgano de la transformación social, en el creador de la voluntad obrera como poder capaz de llevar a cabo una instauración de un orden social sin burguesía y sin Estado, donde prevalezca «el derecho del trabajo a organizarse libremente». Por eso, se dirige, no al hombre abstracto de los abstractos derechos políticos, sino a los hombres reales de la vida práctica, con necesidades reales concretas, y se erige, no sobre el principio de la representación política, que crea los partidos políticos y la acción parlamentaria, sino sobre el principio de la acción directa, que es siempre una apelación a las fuerzas vivas y operantes del individuo, a su brío, competencia y crédito, virtudes todas ellas que gravitan, no sobre promesas y votos de confianza, sino sobre aptitudes y realizaciones inmediatas.

El sindicalismo ha minado teórica y prácticamente los principios fundamentales sobre que se elevaba la sociedad y el Estado de la democracia liberal y de las constituciones abstractas, arbitradas. Una sociedad y un Estado, que gravitaban, abajo, sobre la anarquía, y arriba, sobre la soberanía, ha visto de repente socavados, destruidos, sus principios fundamentales, y, lo que era aún peor, el Estado vio que la sociedad, desintegrada del mismo y erigida en otros poderes, avanzaba sobre el mismo dividida en dos grandes fracciones: la del capitalismo y la del obrerismo, que se había organizado en grandes corporaciones y bajo su disciplina iban o al sojuzgamiento o a la destrucción del Estado. El mínimum de Estado acababa en un NIHIL de Estado. Lagardelle había de decir: «El Sindicato, del mismo modo que tiene por efecto despojar al patrono de sus funciones dentro del taller, tiene también por fin arrancar al Estado sus funciones en el interior de la Sociedad».

Y desde aquí es preciso que apuremos las ideas, si deseamos dilucidarlas y comprender en su verdad la posición del sindicalismo y del Sindicato frente al liberalismo y al Estado. Porque, así como el liberalismo sólo cabe comprenderlo y justificarlo en su verdad si se parte de un despotismo y un absolutismo que negaba en la realidad histórica la esencia ético-política del individuo, así también el sindicalismo sólo cabe comprenderlo y justificarlo en su verdad si se parte de un liberalismo que negaba en la realidad histórica la esencia ético-política de las corporaciones, y, entre ellas, del Sindicato. Además, sólo en esta línea cabe comprender y justificar, que es nuestro objetivo primordial, la superación de todas esas negaciones y antítesis por -el sindicalismo y el Sindicato nacionales en el Estado. El sindicalismo, en su lucha revolucionaria contra el liberalismo, erigía triunfalmente el Sindicato y abatía implacablemente el Estado, porque contaba con tres vicios constitutivos de la idea y del Estado liberales para operar contra ellos, subvertirlos y derrocarlos; y esos sus tres vicios son: la reducción de la sociedad a una masa de individuos, mónadas absolutas; la reducción de las corporaciones sindicales a la nada, o cuando más, a coligaciones arbitrarias de individuos, que ya pueden existir o no existir; y la reducción de la supremacía social a una antítesis, a un antagonismo entre la sociedad y el Estado. El sindicalismo blandía contra ellos estas tres verdades radicales, concebidas más o menos exactamente: que la sociedad es en sí un ser real «sui generis», que tiene su expresión más alta en el

trabajo social, en el esfuerzo solidario de los individuos para realizar el bien común de la sociedad; por lo tanto, no dimana de la simple agregación de

sus individuos o del simple consenso social de los mismos (1). Que el Sindicato se origina de la vida social misma, e incorpora y dirige de un modo inmediato y auténtico la sociedad verdadera, la de los hombres productores, que ignora y descuida precisamente el Estado. Que, por consiguiente, la antítesis de sociedad y de Estado, en la cual éste aparece simplemente como un poder de opresión, y no como la soberanía misma de la sociedad, hay que superarla destruyendo el Estado. Y, a la verdad, esto último, la destrucción del Estado, es una conclusión horripilante del sindicalismo; mas es una conclusión cuyas premisas sientan quienes ignoran, extravían o abominan una verdad fundamental, que irradía siempre en los espíritus más eximios de la Historia, en Platón y en Aristóteles, en Santo Tomás, en Fichte y en Hegel: que el Estado es la sociedad misma, que reposa, se erige y se exalta en su supremacía, en su omnitudo majestatis.

Y es de advertir, sin estupefacción súbita, que una tal antítesis antagónica entre la sociedad y el Estado es análoga a la antítesis entre el individuo y la sociedad y, en sumo grado, su Estado; ya que todo ello proviene de ignorar o negar el ser real de la sociedad misma, y de resolverlo en una serie de individuos libres, en átomos sueltos, en mónadas absolutas, cuyos impulsos últimos radican simplemente en el interés o provecho propio, a través del cual sólo llegan a entrever el interés social y a la misma sociedad; y, acto seguido, de proceder a reconstruir ese ser real congregando mecánicamente a los individuos, que acuerdan en un pacto o contrato la conciliación de sus intereses respectivos, por tanto, organizar la sociedad civil y constituir el Estado. Ahora bien, si en su esencia no fuera «social» el ser del individuo y no fuera «real» el ser de la sociedad, esos actos no podrían originar ni la naturaleza «social» de aquél ni la naturaleza «real» de ésta; sencillamente, porque ni siquiera podrían existir esos actos

---

(1) La Unión federal italiana de las Corporaciones, inspirada del Partido Nacional Fascista, reafirmaba claramente estos conceptos en el Convenio Sindical de Bolonia del 24 de enero de 1922: «Primero) Il lavoro costituisce el sovrano titolo che legitima la piena ed utile cittadinanza dellíuomo nel consesso sociale; Segundo) Il lavoro e la resultante degli esforzi volti armonicamente a creare, a perfezionare, ad accrescere quanto forma il benesere materiale, morale, spirituale dell'uomo.»

contractuales. De ningún modo en ellos aparece entonces allanada y superada la antítesis ideológica entre el individuo y la sociedad, y entre la sociedad y el Estado. Precisamente, contra todo eso es contra lo que se ha elevado el sindicalismo, el cual, fundándose en el pragmatismo de los hechos exigía que el individuo no se viese simplemente en su trabajo y en sus quehaceres individuales, sino, más bien, en su trabajo y en sus quehaceres sociales; que el ser real de la sociedad no se viese abstractamente en el consenso universal de sus individuos, sino concretamente en la cooperación que exige el trabajo, en el coadyuvamiento y ordenación de todas las actividades productoras para obtener los fines en la producción misma propuestos. Y esto supuesto, dado que el ser real, en una de sus dimensiones, halla su expresión más genuina en el trabajo, tanto si se considera desde el punto de vista de la unidad de las diversas actividades productoras como desde el de los diversos intereses y fines realizados por el mismo, el sindicalismo había de propugnar que una tal sociedad, que se concreta sobre todo como una sociedad de productores, sólo podía constituirse, instaurarse, ordenarse y disciplinarse en el Sindicato. Aunque se deseche el aspecto parcial de sus ideas, siempre conservará una validez absoluta su idea de que no puede proclamarse al individuo sujeto último de la vida del trabajo, de la producción y de los fines perseguidos por la misma, y la sociedad reivindica su personalidad como sujeto activo de una vida tal. Si el Sindicato, en la idea sindicalista, quiere asumir y organizar en si todas las actividades sociales, a la sociedad misma en absoluto, e intenta constituirse en baluarte de los poderes revolucionarios contra el Estado, es sencillamente porque el Estado se eliminó a si mismo de la vida del trabajo y de la economía, y abandonó este campo al libre arbitrio de los individuos y de la coalición de sus intereses; llevando así a sus últimas consecuencias la antítesis entre el individuo, la sociedad y el Estado.

El liberalismo, entonces, no sólo resolvió el ser real de la sociedad en una suma de individuos aislados, sino que escindió el cuerpo social en dos elementos un tanto inconciliables: la sociedad y el Estado. Y así es que el mismo ser social había de aparecer gravitando en torno a dos centros de actividad: la misma sociedad y el Estado. Todavía esta disyunción no es total, si unas veces aparece el Estado como un reflejo de las actividades espontáneas de la sociedad, y otras veces la sociedad como un reflejo de las actividades coactivas del Estado. Pero esta disyunción llega a cobrar absoluta independencia, a hipostasiarse, cuando esos dos centros de

actividades y relaciones ya no refluyen y revierten el uno sobre el otro, sino que se constituyen en centros autónomos de dos orbes de actividades distintas, completamente diferenciadas. Aún cuando los términos que expresan esos conceptos se transfunden los unos en los otros, no así los conceptos mismos: la sociedad es, en sí misma, un ente «sin imperio» — sine imperio —, un verdadero «estado de naturaleza» — status naturae —, principio de la Libertad; el Estado es, en sí mismo, un ente «con imperio» — cum imperio —, una «sociedad política — societas civilis —, principio del Poder. Por lo tanto, en general, se concibe la sociedad como un centro de actividades económico-sociales, y al Estado como un centro de actividades jurídico-políticas. A la sociedad, en cuanto a su esfera de acción propia, no le es indispensable el Estado, y a éste, en el mismo respecto, no le es indispensable la vida social. Ya nadie piensa que ninguna sociedad puede existir sin imperio, que la sociedad impera como Estado, que éste es el imperio mismo de la Sociedad. Ya nadie tampoco piensa que ningún Estado puede existir sin libertad, que el Estado funda la libertad misma de la sociedad, que-ésta es por la libertad misma del Estado.

A consecuencia de una tal antítesis, la sociedad va a sentirse y va a obrar con absoluta independencia en una esfera de actividades que alcanzan ahora un predominio que subyuga a cualesquiera otro género de actividades, y que son las actividades económicas. Pues bien, el liberalismo sostiene y consigue que el Estado se coloque al margen de la vida económica de la sociedad, que ésta se desenvuelva y rija exenta de otros poderes que no sean los suyos, los originados por ella misma. Y hasta tal punto el Estado se había excluido de todo ejercicio y ordenación, y disciplina de las actividades económicas, y en el momento mismo en que llegaban a su apogeo histórico todas sus fuerzas productoras, que cada vez se había de dudar más de si representaba la eficiencia, jerarquía e imperio de la sociedad en su ser integral o el instrumento de una de las clases sociales, esto es, si acaso el imperio no radicaría en aquellos que detentasen los medios e instrumentos de la producción o que consiguiesen conquistarlos con la Revolución. Así el sindicalismo, ante la abstención del Estado en la vida de las relaciones económico-sociales, aducía: ¿Si la burguesía ha conseguido arredrar del ejercicio y ordenación de las fuerzas productoras al Estado, porque el proletariado no ha de conseguir suplantarlo por el Sindicato?

El sindicalismo, tanto en sus reivindicaciones sociales como en sus apelaciones al Sindicato, aparecía como el instinto originario de la sociedad que propende naturalmente a defender y representar, a ordenar y dirigir su vida total y, sobre todo, sus intereses colectivos y supremos. Por eso, el sindicalismo, en la ausencia del Estado, entregado a una vida política sin contenidos económico-sociales, exigía que se acabase con el caos en que se desplegaban las fuerzas económicas, que se organizase la producción y se hiciese posible un más alto desenvolvimiento y rendimiento de la misma, subordinándola a los intereses supremos de la colectividad. La lucha entablada entre una sociedad que ardía en ansias de regirse y un Estado que asistía impasible ante una más alta producción y justicia sociales, confirmaba con sus experiencias durísimas cuan fatídicas consecuencias que acarreaba el antagonismo de la sociedad y del Estado. La lección, sin embargo, no ha sido aprendida, pues todavía hay quien habla hoy de cometidos propios de la sociedad y de cometidos propios del Estado. Esta lección constituye la razón histórica del Fascismo, cuya revolución integra, más que integra, identifica indiscerniblemente la sociedad y el Estado, y, de esa suerte, «el Estado fascista — dice Mussolini —, ha reivindicado también para sí el campo de la economía, y a través de los institutos corporativos, sociales y educativos creados por él mismo, el sentido del Estado alcanza todos los ámbitos; en el Estado circulan, encuadradas en las respectivas organizaciones, todas las fuerzas políticas, económicas, espirituales de la Nación».

Y el Estado, para salvarse y salvar consigo a la sociedad de su desintegración total, hubo de reconocer el ser real de la misma en la raíz cardinal de la Patria; hubo de convertirse de no corporativo y sindical en corporativo y sindical por la afirmación de la existencia ético-política de las corporaciones sindicales, en cuanto en ellas acaece que la sociedad existe y se ordena orgánicamente, a causa del ejercicio del trabajo como un imperativo, en una comunidad nacional de productores; y hubo de integrarse en la sociedad por la afirmación de la supremacía de ella en el Estado. De ese modo, al principio liberal: un mínimo de funciones para el Estado, sucedió el principio fascista: el «máximo de funciones para el Estado» (1).

---

(1) Mussolini.

En suma, esto es la clarividencia y decisión revolucionarias del fascismo, del nacionalsocialismo y del nacionalsindicalismo: la consideración del ser social en la raíz racial y espiritual de la Nación, la del Sindicato como organización civil del trabajo nacional, la de la justicia social como dominio del Estado. La lección sangrienta, que repite y repetirá siempre la historia heroica de un país, aunque no la aprendan jamás los cerebros vacíos de los políticos, que se limitan a arbitrar fórmulas en la oquedad de los mismos, es que la sociedad se erige en imperio en ciertas individualidades, en las corporaciones en ella enraizadas, y en el Estado; ahí y sólo ahí arde la sangre y se ilumina el espíritu de las colectividades.

5. —El Sindicato en el Estado—

Según se desprende de lo últimamente expuesto, el sindicalismo y el Sindicato han provocado hondas y provechosas transformaciones en la vida de las sociedades y de los Estados. En efecto, la vida social y política de varios países deriva del gran movimiento de conversión del sindicalismo y socialismo proletario en sindicalismo y socialismo nacionales: un acto crítico y dramático que reveló la esencia ético-política de la sociedad nacional, la de las corporaciones sindicales y la de la majestad del Estado; envolviendo en un tal acto todos los valores inmanentes a la vida social misma: raciales, heroicos, culturales, morales y sagrados; y un acto que ha debelado la concepción y acción unilaterales del economicismo marxista y del utilitarismo capitalista, además de haber puesto un dique al internacionalismo antinacional. El sindicalismo llevaba en sus entrañas impulsos indelebles de nacionalismo. Una tal razón es la que mueve a Sergio Panunzio (1) a decir que, «por lo tanto, es imposible hacer la historia del corporativismo prescindiendo de la historia del sindicalismo, esto es, sin hacer la historia de este último». Y añade: «No sólo, por consiguiente, del lado lógico y estático, sino del lado que más importa, del lado histórico y dinámico, el sindicalismo explica y esclarece el corporativismo». «El hecho más importante de la historia de la Italia contemporánea es el sindicalismo, y, mejor, el tránsito, o, como yo digo, la conversión, violentamente operada

---

(1) *Origini e sviluppi storici del sindicalismo fascista,* artículo de la obra de Luigi Lojacono, *Le Corporazioni Fasciste.*

por la guerra, del sindicalismo económico y revolucionario en sindicalismo político y fascista». «En nuestra historiografía ya comienza a imponerse plausiblemente de este criterio, que es, en verdad, capital, y sin el cual nada se entiende de la historia de la Italia de hoy». Y, en fin, corrobora sus asertos con esta frase de Mussolini: «Reformismo, revolucionarismo, centrismo, incluso los ecos de esta terminología se han desvanecido; mientras que en el gran río del Fascismo encontraréis los filones que partieron de Sorel, de Peguy, de Lagardelle, del Mouvement Socialiste, y de la cohorte de los sindicalistas italianos que, entre el 1904 y el 1914, pusieron una nota de novedad en el ambiente socialista italiano, ya exento de virilidad y cloroformizado por la desnaturalización giolittiana, con «Las Páginas libres» de Olivetti, «La Loba», de Orano, el «Devenir Social», de Enrico Leone» (1).

Y es que los representantes más destacados del sindicalismo, no sólo aparecían constituyendo una NUEVA ESCUELA (la «nouvelle école») en cuanto sometían a una crítica y acción corrosivas y demoledoras a la idolatría marxista, que impedía concebir e interpretar libremente las experiencias inmediatas del movimiento proletario y excogitar la táctica de sus luchas, y al socialismo parlamentario, que se avenía a participar políticamente en los comicios electorales y en las combinaciones de los partidos burgueses, a plegarse a las componendas de los parlamentos y a arrancar tribuniciamente ciertas concesiones a sus adversarios, y, en suma, a enquistarse siempre en el Estado para salvar «la paz social», contra todo lo cual lanzaban los sindicalistas sus diatribas más razonadas y contundentes, que han sido la gran causa de la disolución política de los organismos demoliberales, a pesar de que jamás se percataron de ello los teorizantes y politicastros; no sólo, decíamos, aparecían constituyendo una ESCUELA NUEVA, sino que, en cuanto hacían un llamamiento a las virtudes y energías operantes en el alma obrera, y se exponían, a sí mismos, libres de ideologías de cerebros estereotipados y anquilosados, tendrían más de una vez y en las horas difíciles la expresión impulsiva que cobijaba el brío irredento de una moral nacional. «Por eso, dirá Spengler (2), los socialistas de pensamiento distinguido y conservador, como Lasalle, partidario de la

---

(1) Mussolini, *La Dottrina del Fascismo,* II, 1.

(2) *Años Decisivos,* pág. 110.

monarquía, y como Georges Sorel, que consideraba la defensa de la patria, la familia y la propiedad como la misión más noble del proletriado, y al que Mussolini ha dicho deber más que a Nietzsche, son poco gratos, frente a Marx, y no son nunca citados con sus verdaderas opiniones». Mas, descubrir lo que en estos y otros autores hay de idea viva y libre de prejuicios y falsedades, acaso sea una tarea más propia de una filosofía de la cultura actual que, entre otras cosas, se propusiese indagar y esclarecer por completo y en sus raíces históricas los conceptos vigentes de la Nación y del Estado.

Aquí sólo nos interesa lo expuesto, si nos sirve de apoyo para ver cómo el sindicalismo y el Sindicato se reducen a la órbita de lo nacional y del Estado: A ese propósito cabe que afirmemos que la Revolución nacional, de que es prototipo el Fascismo, se ha realizado en la dirección de Tos impulsos y de los móviles más hondos y más espirituales entrañados en el sindicalismo, y en contra de sus impulsos y de sus móviles más superficiales. Y en ese sentido la Revolución no obró en favor de unos designios tan pobres e inconsistentes como eran algunos de los que exponía Sorel, esto es, que la Revolución habría de eliminar en el curso de sus convulsiones a los patronos y al Estado por los productores organizados, y habría de privar al Estado de toda vida, y de hacer pasar cuanto contuviese de útil al Sindicato, sino que obró en contra de ellos, y en favor de aquellos designios más hondos como algunos de los que consagraban la familia, el ser real de la sociedad, la Nación, y con ella el Estado. Ahora es cuando no sólo el Estado no va a ser eliminado y privado de vida, sino que va a afirmarse, a colmarse de vida eficaz y repleta de cometidos, y va a recobrar la plenitud de su soberanía; y tuvo lugar todo esto porque el Estado se ha transformado revolucionariamente para abrazar cuanto se promovía de hondo y auténtico en el movimiento sindicalista, sin olvidar su más alta creación: el Sindicato. Así como sacudido por la Revolución liberal el Estado hubo de transformarse y de ensancharse ante la ascensión de los individuos a un cierto estadio de su existencia histórica, en el cual reivindicaron en general su personalidad ético-política; así también de la misma manera sacudido por la Revolución sindical hubo de reorganizarse y ensancharse para hacer suyos los Sindicatos y sus exigencias ético-políticas. Una frase, ya citada, de Mussolini, y de las que podrían hallarse similares en Hitler, es el reconocimiento de ese hecho transcendental: «Mas en la órbita del Estado ordenador, dirá Mussolini, las reales exigencias de que trae

origen el movimiento socialista y sindicalista, el fascismo las quiere reconocidas y las hace valer en el sistema corporativo de los intereses conciliados en la unidad del Estado». Ya, pues, el Sindicato no se eleva contra el Estado y destruye el Estado, sino que se eleva dentro del Estado y edifica el Estado; y, en congruencia, éste no se llama Estado liberal, sino Estado sindical.

La Revolución nacional ha desprovisto al movimiento sindicalista de su sentido primordialmente económico y proletario, y le ha imbuido de un sentido primordialmente ético y nacional; pero, a su vez, el movimiento sindicalista ha desprovisto a la Nación de cierto carácter abstracto, gregario, de multitud de individuos, y le ha infundido cierto carácter concreto, orgánico, de unidad sindical, dotándola de sus ideas y creaciones más valiosas; y, por ello, tanto la Nación como su Estado han sido transpuestos a un estadio ulterior de su Historia, donde se hallan ocupados en más altos destinos. El trabajo, sobre todo tal como lo hemos definido en el capítulo I, aparece ahora de una forma paladina como uno de los principios fundamentales de la nacionalidad y de la atribución de derechos y deberes de los individuos como miembros del Estado. A su tenor el principio sindical actúa enérgicamente sobre la idea y el ser originario de la Nación, y en su virtud va a elevarse activamente como un verdadero organismo de productores, encontrándose de ese modo realizada en ella, de una forma más substantiva y más transcendental, la idea inicial de Sorel. Es ya una revelación formidable que el concepto de Nación constituya el introito de las leyes fundamentales del Trabajo, como acaece en la «Carta del Lavoro». Y es que el principio sindical repercute con tal fuerza sobre el concepto de Nación, que decide el que cada país adquiere de sí mismo, y. por ejemplo, se conciba a «España en lo económico como un gigantesco Sindicato de Productores» (1). En ese sentido Italia se aparece a sí misma como una Corporación Suprema, que se realiza íntegramente en el Estado fascista; ya que el principio sindical penetra y compenetra íntimamente todos los elementos esenciales discernidos en estas dos declaraciones: «La Nación italiana es un organismo cuyos fines, vida y medios de acción son superiores en potencia y duración a los de los individuos divididos o agrupados que la

---

(1) Punto 9 de Falange Española.

componen. Es una unidad moral, política y económica, que se realiza integralmente en el Estado fascista». Y «Desde el punto de vista nacional, el conjunto de la producción es unitario; sus objetivos son unitarios y se resuelven en el bienestar de los individuos y en el desenvolvimiento del poderío nacional». Y las esencias sindicales de la Revolución en la génesis ético-política del concepto de Nación como empresa de vida y fines últimos se acentúan tanto más cuanto que «fascismo y corporativismo son términos inescindibles... El Estado fascista, o es corporativo, o no es fascista. El sistema corporativo es la piedra angular del Régimen» (1). Por lo tanto, en la «Carta del Lavoro, como lo ha visto Arena, uno de sus más conspicuos expositores doctrinales, la Nación representa corporativa o sindicalmente una JERARQUIA Y UNA SOLIDARIDAD ULTIMAS, CIMERAS: «Los hombres y sus agrupaciones son constituidos en JERARQUÍA, según su heterogeneidad. De esta jerarquía deriva un hecho y un principio de UNIDAD ORGANICA del grupo máximo que comprende a los otros: la sociedad nacional». Y «en la concepción orgánica de la vida nacional está implícito el principio de la SOLIDARIDAD, en la común subordinación de los individuos y de los grupos a las exigencias de aquel todo superior que es la unidad nacional... Los intereses divergentes deben hallar armonía sobre todo por un interés superior: el de la Nación» (2). La línea de su desenvolvimiento histórico alcanza su extremo en el momento en que el Sindicato, que se origina de la sociedad, en contacto con intereses inmediatos, aunque enderezado a fines transcendentales, engloba en sí toda la sociedad, y el Sindicato se identifica con la Nación misma.

Pero, por las mismas razones, la idea y la actividad sindicales, aprehendidas en la Revolución nacional, no sólo han transfigurado en su esencia el sentido real de la Nación, sino de la misma forma el sentido y ser históricos del Estado, que va a realizarse ahora como la supremacía real del ser de la sociedad, de la Nación misma. Mas, como este punto lo tocamos varias veces, aquí solamente expondremos en breves palabras en qué consiste el hecho revolucionario de la transmutación histórica del Estado. Se interpreta torpemente este hecho transcendental cuando uno se limita a

---

(1) Mussolini, *Dottrina del Fascismo.*

(2) Arena, *La Carta del Lavoro,* págs. 152 y 153.

precisar simplemente que consiste en que el Estado se hizo sindical, y esto porque ha aceptado o admitido en su seno o como órganos suyos a los Sindicatos. Este es uno de sus aspectos secundarios o derivados. Porque el aspecto verdaderamente fundamental y revolucionario de la transfiguración y transvaloración radicales del Estado radica, en que el movimiento sindical, no sólo no disminuyó, sino que incrementó los contenidos y los poderes del Estado. Le dio al Estado verdadera conciencia de su soberanía y de lo que tenía que hacer en virtud de esa soberanía, de tal suerte que constituía en dominio suyo los contenidos más diversos de la vida social de la Nación. El Estado siente la necesidad, no sólo de dirigir, de ejercer abstractamente el Poder político, sino de obrar, de coadyuvar a la realización de las tareas ineludibles que ocupan y embargan la vida de los individuos, de sus corporaciones, y substancialmente la vida del Estado. Pero aquí la SOBERANIA, el sumo Poder del Estado, coincide con la INMANENCIA, el sumo Servicio, el enfeudamiento total del Estado en la SOCIEDAD. En congruencia con la esencia verdadera del Estado, en este Estado la soberanía que se eleva de la Sociedad revierte en servicio de la Sociedad. Por eso, la fórmula insistente de Mussolini y Hitler es que democracia y soberanía están fundidas en un tal Estado. Esto es, como dice Mussolini, un «Estado totalitario, que absorbe en sí, para transformarlas y potenciarlas, todas las energías, todos los intereses, todas las esperanzas de un pueblo». El hecho, pues, decisivo es que la Revolución sindicalista nacional, o, en general, como dice Mussolini, la evolución económica política universal ha reforzado los poderes del Estado, ha agigantado el Estado. Quien se agiganta es el Estado» (1). Ahora uno comprende fácilmente el aspecto secundario del hecho transmutador, que el Sindicato se acepte y colabore en el Estado. Es eso así porque el Estado ha adquirido un dominio eficaz sobre la vida y sus contenidos económico-sociales, y porque coinciden en ese dominio la vida social del Sindicato y la vida social del Estado. El poder social del Sindicato, que, como decía Ledesma Ramos, es fuente de autoridad y crea autoridad, se halla ahora plenamente reconocido y vigorizado por el poder social del Estado.

---

(1) Mussolini, *Dottrina del Fascismo*, párrafo 11.

Si las corporaciones sindicales no puede eludirlas ni el individuo ni el Estado, so pena de caer en la anarquía y en las luchas sociales, de conculcar un imperativo ético-político, el que envuelve la existencia de las mismas, en tanto que en ellas el trabajo salvaguarda su honor, su autoridad y sus fines individuales y colectivos, se impone que se reconozca necesariamente la existencia de las mismas tanto por el individuo como por el Estado, y, por tanto, que se instituya legal y obligatoriamente un régimen nacional de Sindicatos, esto es, que sea común, sin excepciones y sin exclusiones fundadas en el libre arbitrio, tanto a los individuos como al Estado. Por ello, es una recaída en viejas concepciones liberales, y una carencia de comprensión de la esencia de lo sindical, cuando no una contradicción de las tesis y postulados afirmados y exigidos, así como también una restricción a su carácter nacional y obligatorio, el declarar, como lo hace la Carta del Trabajo de Italia, que «la organización sindical o profesional es libre». Siquiera añada inmediatamente: «Pero solamente el Sindicato, legalmente reconocido y sometido al control del Estado, tiene derecho a representar legalmente a toda la categoría de patronos o de trabajadores por la cual está constituido; a tutelar sus intereses frente al Estado y a las demás asociaciones profesionales; a estipular contratos colectivos de trabajo, obligatorios para todos los pertenecientes a la categoría; a imponerles contribuciones y a ejercitar, respecto a ellos, funciones delegadas de interés público». Y que después estatuya: «Las Corporaciones constituyen la organización unitaria de las fuerzas de la producción y representan integralmente sus intereses. En virtud de esta representación integral, siendo los intereses de la producción intereses nacionales, las Corporaciones están reconocidas por la ley como órganos del Estado». Pues todo eso equivale a que el Sindicato, como nacional, ejerce su imperio sobre ciertos individuos, independiente de su sindicación o no sindicación, en general, de sus voluntades, siempre dentro de los límites estatuidos por el Estado. Sin embargo, no se comprende como se concede a los individuos la libertad de sindicarse o no sindicarse, una vez proclamado un régimen nacional de Sindicatos y reconocidos por la ley como órganos del Estado, y, en fin, afirmado que mediante el Sindicato el individuo se inserta en el Estado y realiza tanto los fines individuales como los fines colectivos, así como también que el Estado, mediante el Sindicato tutela y favorece los fines individuales, disciplina la producción y persigue y desarrolla los intereses supremos de la Nación. De ahí que en la ley italiana se denote una cierta oscilación de principios, en cuanto no estatuye un reconocimiento y

sindicación obligatorios, como lo exige la esencia y substantividad social del Sindicato. Pero así como la existencia del Estado en su esencia y razón substantiva y obligatoria no se deja al albedrío de quienes quieran constituirlo, y en ese sentido se eleva el fascismo contra el principio de un concurso o pacto libres de voluntades, y afirma la existencia en sí del Estado; así tampoco cabe que se deje la existencia de la organización sindical y la incorporación de los individuos en Sindicatos al libre arbitrio de estas voluntades o de aquellos intereses, lo cual anularía o invalidaría cuanto mediante ella se significa y se propulsa como imperativos últimos de la vida del trabajo y de la sociedad nacionales.

El sindicalismo nacional español, tanto en sus iniciaciones doctrinales como en sus iniciaciones programáticas, exigía la sindicación obligatoria de todos los productores en Sindicatos Nacionales. Ya en el primero de sus manifiestos políticos, el de «La Conquista del Estado», se decía: «Así, el nuevo Estado impondrá la estructuración sindical de la economía, que salve la eficacia industrial, pero destruya las «supremacías morbosas» de toda índole que hoy existen. La sindicación de las fuerzas económicas será obligatoria y en todo momento atenida a los altos fines del Estado». Y en el manifiesto de las J. O. N. S., además de declarar en el punto 9.° la «sindicación obligatoria de los productores» y en el punto 11.° que «las corporaciones económicas, los sindicatos, serán organismos públicos, bajo la especial protección del Estado, se razonaba que «sólo polarizando la producción en torno a grandes entidades protegidas, esto es, sólo en un Estado sindicalista, que afirme como fines suyos las rutas económicas de las corporaciones, puede conseguirse una política económica fecunda», y salvar a España de «la ruina demo-liberal» y de «la catástrofe de un sistema económico que tiene sus raíces en el liberalismo político». Y, aunque nuestro Fuero del Trabajo es más radical que la Carta del Trabajo de Italia, sin embargo, evita también la declaración de la obligatoriedad de las corporaciones sindicales. Ahora bien, una interpretación congruente de sus declaraciones conduce a afirmar que se aproxima al reconocimiento de la substantividad y obligatoriedad del Sindicato; puesto que lo define como «una corporación de derecho público que se constituye por la integración de todos los elementos que consagran sus actividades al cumplimiento del proceso económico dentro de un determinado servicio o rama de la producción, ordenado jerárquicamente bajo la dirección del Estado». Si bien desnaturaliza en parte ese concepto con otro tan pobre y desprovisto de

contenido ético como el de que «es un instrumento al servicio del Estado», con lo cual, además de la substantividad social que resalta tan paladina en los primitivos manifiestos nacional-sindicalistas, sobre todo, con finura de líneas que no distrae ninguno de sus elementos capitales, en el de la Junta Castellana de Acción Hispánica, que declara como «sistema obligado de relación entre el trabajo y el capital, y de uno y de otro con los intereses nacionales de la producción la organización sindical corporativa protegida y regulada por el Estado.» Pero, en todo caso, la idea de que el Sindicato, independiente de la voluntad de los sindicados, es un momento ético-político en la vida del individuo y del Estado, se contiene en el Fuero del Trabajo. Por lo demás, desde un punto de vista práctico, ¿cómo, sin contradecirse, será posible que alguien se proponga suplantar el caos de las masas por la disciplina sindical de las mismas, salvaguardar el trabajo y supeditar los intereses individuales a los supremos intereses de la Nación, si no se afirma y estatuye la obligatoriedad del Sindicato?

IV.— EL SINDICATO Y SUS IDEAS CONSTITUCIONALES

1. —Consideraciones analíticas: Idea y contenido del Sindicato—

Los principios anticipados son las raíces originarias del Sindicato, y, por lo tanto, quedan asumidos en su razón vital, esto es, en una vida social que concreta y realiza en sí inmediatamente el concepto del Sindicato. Y, por ello no es posible omitirlos ni olvidarlos; antes bien, es preciso aludirlos y recapitularlos siempre que se intente exponer íntegramente un concepto institucional del Sindicato. Así es que serán constatados en las ideas institucionales del Sindicato. Y entendemos por ideas institucionales del Sindicato, no un concepto fundamental, que ya ha sido expuesto, siquiera escuetamente, sino una concreción de conceptos, si es admisible, vitales, que representan una corriente espiritual de verdades ineludibles, de creencias reales, constituyendo los impulsos y los fines inmanentes de la vida social del Sindicato; de donde quizá conviniese decir principios constitucionales en vez de ideas institucionales del Sindicato.

Y el sentido vivo de unas tales ideas, la concreción y expresión inmediata de su concepto fundamental, que presupone en sí el Sindicato, implica la pregunta: ¿Qué ideas animan como instituto social al Sindicato? También en este punto es donde, en vez de claridad, reina oscuridad, y existen meras convenciones y realizaciones empíricas. Pues bien, el Sindicato como institución, o representa una vaciedad, es una figuración carente de sentido real, o representa, se anima y realiza en él, si no una fe, unas ideas reales y eficaces sobre las cuales "convive y se comprende una colectividad de hombres discriminados por las mismas. Así, por ejemplo, es sobre una revelación de verdades religiosas, sobre una fe, que se instituye la

Iglesia. De suerte que sólo aquellos individuos que profesan su fe constituyen la comunidad de misma. La Iglesia, entonces, es institucionalmente una fe, un instituto de verdades religiosas, antes que una congregación de hombres, una comunidad de fieles o de creyentes. Y esto cabe decirlo en general respecto de cualquier índole de colectividades. Por lo tanto, siempre que se dé una agrupación de hombres, requiere que se indague, no la solidaridad empírica y los signos externos de los agrupados, sino las ideas que instintiva o reflexivamente los animan, los aúnan y los obligan a vivir y a constituirse en colectividad; si nos referimos directamente a aquello que dilucidamos, a vivir, a incorporarse en un Sindicato. Y se requiere que se indague esas ideas explicitándolas en la amplitud máxima de sus sentidos.

Un análisis, pues, del ser real del Sindicato, nos ofrece en él dos aspectos fundamentales: la idea y el contenido del mismo. Y, aunque indisociables, no es indiferente para conocer con exactitud y autenticidad ese su ser real que se consideren discernidos esos dos aspectos, y se conceda en esa consideración prioridad a la idea antes que al contenido del Sindicato. Sin embargo, ha acaecido desde siempre que se reveló, antes que la idea institucional del Sindicato, el contenido institucional, la gente del Sindicato: los obreros. Y por ello se falseó constantemente la esencia del Sindicato, ya que se hizo de él simplemente una colectividad de proletarios, o, cuando más, con objeto de superar el concepto de clases económico-sociales, una organización económica de productores. El Sindicato, desde luego, no aparecía como una de las formas últimas de organizarse la sociedad en sí misma, en virtud de un principio inmanente, sino como una forma de organizarse una de las clases sociales. Así para el sindicalismo proletario los solos miembros naturales del Sindicato eran los obreros, y la economía era su Deméter. Y esta idea es también común a muchos que combaten la división de la sociedad en dos clases antagónicas, pero que cuando se trata de Sindicato se figuran solamente corporaciones sindicales de obreros, en las cuales no caben otras especies de hombres, y que cuando se trata de erigir Sindicatos erigen simplemente Sindicatos para obreros, bajo éstos o los otros auspicios o designios. De esa suerte ha surgido esa gama innumerable de Sindicatos, que no tienen nada que ver con la raíz de la sociedad ni con ciertos imperativos ético-políticos, válidos para toda especie de hombres, y cuyos designios clasistas, revolucionarios, políticos y religiosos son aludidos en los adjetivos de sus denominaciones: Sindicatos

Libres, Sindicatos Únicos, Unión General de Trabajadores, Confederación General del Trabajo, Sindicatos Católicos, y, por fin, Sindicatos Nacionales. Ahí se percibe como el Sindicato venía y viene aún considerado desde el punto de vista de su contenido, que es uno, pero no el primero de los puntos de vista, el cual es precisamente el que corresponde al concepto formal del Sindicato. Por eso, aún hoy hay quien cree ingenuamente que se constituye un Sindicato en cuanto se inscriben nombres y más nombres de sindicados prejuzgados, se construye un edificio sindical, se abonan unas cuotas, se convocan unas cuantas asambleas, y se aprueban unas cuantas mejoras o se adoptan unas cuantas medidas favorables a los trabajadores.

Y todo eso son piezas o residuos fragmentarios de un concepto, no un concepto integral de la esencia del Sindicato, que concierne no a unos individuos con exclusión de otros, sino a la sociedad en general. Porque no se ha visto la idea alma mater del Sindicato, sino simplemente recursos y remedios, que resultan paliativos mezquinos, miserables, cuando sobre todo lo que se ventila es regir y organizar sindicalmente la sociedad, y reemplazar el régimen liberal por un régimen sindical del Trabajo Nacional. Si se está ante una transformación radical, esencial, de la sociedad, es inútil y es injusto conspirar contra la misma con añagazas y ocurrencias inocuas, con lenitivos o ventajas halagüeñas. Eso es también utopía. Ya que no están en crisis las oligarquías obreras, sino el sistema de ideas fundamentales por que se regía la sociedad y su Estado. Y, o se revela la idea nueva y se acepta la obra heroica y revolucionaria, o sobran las concesiones parsimoniosas y los efugios de los reaccionarios y pusilánimes. El Sindicato jamás debiera de concebirse ni como un privilegio ni como un refugio de obreros y desvalidos. Pero, además de estas y otras razones, la de la carencia de una idea acabada del Sindicato, explica que sean ciertos individuos quienes se consideren como afiliados o naturales o voluntarios suyos, y que uno no sienta en un principio que sea la sociedad en general quien a fortiori ha de instituirse y organizarse en un Sindicato.

Así es que un concepto estricto del Sindicato versará sobre la idea institucional y no sobre el contenido institucional del mismo, sobre lo que constituye la razón institucional del Sindicato y no sobre lo que constituye la materia institucional del mismo. El Sindicato es considerado entonces, antes que otra cosa, como un instituto de verdades e imperativos últimos, a los cuales se ajusta la conducta de la sociedad y sus hombres. Una de las

labores formidables llevadas a cabo por el espíritu desde el siglo XIII 'hasta los umbrales del cuarto decenio del siglo XX, es la de crear una filosofía de la Sociedad y una filosofía del Sindicato, al lado de la antigua filosofía del hombre y del Estado. Y esto es válido en absoluto, cualesquiera que sean los errores y las falsedades abisales en esa filosofía involucradas. El espíritu, que no teme a los abismos ni a las alturas, porque gravita sobre sí mismo, siempre reconocerá en esa labor sus posibilidades infinitas. A decir verdad, si aludimos aquí a una filosofía del Sindicato, es porque sólo ella puede implicar cuanto es eminente en él mismo: desde la idea, razón fundamental de su institucionalidad, y desde la energía espiritual que concentra y despliega en relación con la sociedad, hasta los intereses que suscita, rige e incorpora con sus actividades, y hasta la índole contundente de sus realizaciones u obras en la Historia. Puesto que toda institución nace para ordenar la vida y dotarla de SENTIDO, DISCIPLINA y PODERIO. La vida en ella, en cuanto se forja con arreglo a su idea creadora, es vida repleta de autarquía: se conoce a sí misma, se cuida a sí misma, y se basta a sí misma. La vida se coparticipa como el supremo de los bienes, y se resuelve siempre en órdenes de vida social, fundados y dirigidos por ciertas ideas primordiales. Por consiguiente, la idea del Sindicato, tal como la dilucidamos, es la vida de la sociedad, que se erige sobre el principio del trabajo como imperativo, para instituirlo en uno de sus órdenes, y atribuirse los derechos y exigirse los deberes que fluyen del mismo, y, por fin, para conquistar la supremacía y suficiencia de los intereses colectivos.

2. —Ethos del trabajo, y superación de sus diferencias jerárquicas en la vida y acción del Sindicato—

Una de las primeras ideas institucionales que exigen e informan la vida del Sindicato, uno de los impulsos y de las razones de toda actividad sindical, es la del ETHOS DEL TRABAJO. Y entiendo por ETHOS DEL TRABAJO el sentido, el relieve, el orden jerárquico de virtudes y valores morales con que la sociedad vive el trabajo, el concepto operante de su naturaleza moral en cada etapa de la Historia. En efecto, en cada una de las etapas de la Historia se considera realizado en el trabajo un cierto ethos, y se le atribuyen una nobleza y dignidad morales muy distintas. Y en el decurso de la Historia, no sólo existe un ascenso y descenso en la dignidad moral del trabajo, sino que, en relación, existe una acción social predominante que ya

prestigia ya desprestigia esa su dignidad, ya exalta o degrada su ETHOS. Ahora bien, frente a las corrientes opuestas, la vida y la actividad sindicales están enderezadas a apoyar y a exigir el reconocimiento y exaltación del ETHOS del TRABAJO, de su nobleza y dignidad en la vida de los individuos y de las sociedades, de lo cual se derivan una serie de problemas reales que gravitan en torno a la personalidad de los trabajadores, el fomento de su bienestar social, de su preparación técnica, de su participación en la creación y goce de los valores culturales supremos. Porque, a decir verdad, el nihilismo ha sido siempre la hiedra que se ase al árbol del trabajo, y a medida que crece éste en la progenie de sus actos, de sus poderes creadores, crece aquél a sus pies en la progenie de sus actos, de sus poderes destructores. Así es que el trabajo tan pronto conquista la más excelsa de las libertades como cae en la más degradante de las esclavitudes. Y es que el trabajo, como cualquiera otra especie de actividades que sean el eje de la vida individual y social, condensa en sí las omnímodas posibilidades de las capacidades humanas, y las proyecta en estructuras jerarquizadas, de rango inferior y de rango superior. Se halla, pues, tan cerca de envilecerse como de sublimarse, si se desprende de sus características morales.

De ahí que la vida y la acción sindical dirigida a obtener el reconocimiento y enaltecimiento del trabajo, convenga considerarla, para su más fácil comprensión, desde el punto de vista negativo de su ethos, a partir de la esclavitud, que representa la pérdida absoluta de toda significación y valor morales y, por lo tanto, la degradación máxima de la personalidad de los hombres. Porque si la idea cardinal del Sindicato, el trabajo, no fuera un imperativo, o, además, todavía no hubiera sido concebida como un imperativo en la Historia; una tal idea no movilizaría la voluntad de los individuos y de las sociedades para convivirla y realizarla institucionalmente y deducir de ella sus derechos y sus deberes. Y no sólo eso, sino que el individuo o individuos cuya vida se agotase en realizarla, no serían reconocidos como personas. En el mundo antiguo existía la esclavitud, y el esclavo ni era persona ni era miembro del Estado — en tanto que se es persona, se es miembro del Estado, y viceversa —, ni podía crear o instituirse en ningún género de corporaciones, siquiera fuesen privadas— era asimilado, según Aristóteles, al buey y al bárbaro—: carecía de familia, de gremio, de iglesia y de Estado. Y todo porque el trabajo era considerado como una actividad meramente instrumental, y al que lo ejecutaba como un instrumentó u órgano vivo del señor, según lo define Aristóteles en su

Política. Han sido precisos siglos de Historia para que el trabajo se concibiese como un principio activo de la personalidad y de la vida colectiva del individuo en el Estado. Aunque en la cristiandad se ha propendido a considerarlo como principio en que se funda el derecho de adquisición de la propiedad — sobre todo, a partir de Smith, que afirmó que el trabajo es la fuente de las riquezas —; en la antigüedad ni siquiera se consideraba como uno de los actos en el cual por sí solo se fundase la adquisición de la propiedad: el esclavo adquiría para su señor o para el Estado; así es que carecía de peculio suyo. Es decir, el trabajo no era principio activo de la propiedad, porque tampoco era principio activo de la personalidad y de la participación en la vida política de la sociedad y su Estado. Aquí también se ve como los derechos privados se fundan en los derechos políticos, y se constituyen siempre en una comunidad política o en el Estado.

Por eso, cuando en la cultura actual, un hombre como Nietzsche, que ha revivido en sí la cultura helénica, y vuelve su vista sobre la significación, sobre la «sublimidad» del trabajo, repugna y denosta frases como «la dignidad del hombre», «la dignidad del trabajo», que son como recursos de consolación de un mundo que ha nacido esclavo, y que, por lo mismo, oye la palabra «esclavo» con angustia. Y agregará: «Fantasmas de este género, como la «dignidad del hombre» y la «dignidad del trabajo», son engendros miserables de una humanidad esclavizada, que se quiere ocultar a sí misma su esclavitud.» Y Nietzsche, de acuerdo con un tal sentido, con un tal sentimiento helénico del trabajo, afirma que «el trabajo es una vergüenza», y que solamente cabe que se supere esa vergüenza cuando el hombre se redima del instinto de conservar la existencia, de la violenta necesidad de subsistir; cuando, en su lugar, sienta la necesidad de la creación artística, y se doblegue al trabajo por realizar sus inspiraciones artísticas o fines más altos. «Y eso se lo diréis —dignidad del hombre, dignidad del trabajo — a quien no puede comprender a que altura hay que elevarse para hablar de «dignidad», a saber, a esa altura en que el individuo, completamente olvidado de sí mismo y emancipado del servicio de su existencia individual, DEBE CREAR y TRABAJAR.» El trabajo, entonces, sólo se dignifica en cuanto se pone al servicio del arte, de la cultura y del Estado, en cuanto se convierte en «un instrumentó digno del genio». O como dice Nietzsche, apurando la significación universal de sus palabras, «cada hombre, en su total actividad, sólo alcanza dignidad en cuanto es, consciente o

inconscientemente, instrumento del genio; de donde se deduce la consecuencia ética de que el «hombre en sí», el hombre absoluto, no posee ni dignidad, ni derechos, ni deberes: sólo como ser de fines completamente concretos, y al mismo tiempo inconscientes, puede el hombre encontrar una justificación a su existencia» (1).

Pero esta redivivencia, este resuello nietzscheano de la vida helénica, no es una objeción, antes bien justifica cualesquiera de nuestros asertos: que el trabajo erige su señorío como un imperativo y, por lo tanto, principio de la personalidad; pero que la imperatividad — la esencia de un imperativo — y la personalidad — la esencia de un individuo — jamás se encierran en las líneas externas que perfilan la individualidad, jamás implican simplemente la existencia individual, sino que la transcienden para implicar y reposar sobre la existencia universal, cuya expresión más concreta es la colectividad política. Por ello, esa escisión desgarradora, o, como diría Hegel, esa «unglicklich Bewustsein», esa conciencia aflictiva, que representan, en tanto que miembros de una misma sociedad, el individuo genial y el individuo instrumental — un caso del producirse en general, que es en sí actividad y pasividad — el trabajo superior y el trabajo inferior, se concilia en el imperio absoluto de la sociedad misma, en la unidad de ella como un TODO que reposa cada una de sus partes sobre sí mismo, y que las transfunde en el núcleo íntimo de sus energías exclusivas, para conservarse en sí siempre exhaustivo y perfecto. El individuo, por lo tanto, aspira instintivamente a integrar y realizar su personalidad en el ser más perfecto que haya obtenido la sociedad en su vida histórica, y que halla su expresión en la economía, en el arte, en la ciencia, en el poderío, en una palabra, en la majestad del Estado.

La vida del Sindicato, el enaltecimiento del trabajo por esa su actividad sindical, no niega los desgarramientos y oposiciones que se operan en el seno de la sociedad, no niega una cierta aversión, un cierto contraste, origen, a veces, de oposiciones violentas, que se opera entre los órdenes inferiores y los órdenes superiores del trabajo, debidos a las categorías jerárquicas en que se proyecta su misma naturaleza espiritual, que,

---

(1) Nietzsche. *Die Geburt des Tragödie Die grechische Staat.*

precisamente por polarizarse como un servicio y un señorío, constituye a los individuos en los distintos rangos sociales; en fin, el Sindicato, no niega dilaceraciones misteriosamente despiadadas, si no es en tanto que intenta superarlas, transcenderlas, convirtiéndose en conciencia de la esencia imperativa del trabajo, que, más allá de todas las aplicaciones y fines singulares, es en donde se edifica el ser personal de los distintos hombres, y por lo cual un hombre no puede ser un simple medio para otro hombre; convirtiéndose en conciencia de la unidad jerárquica del trabajo, en que ha de fundarse, no la subversión del orden social, creando un régimen de esclavitud o un régimen de luchas de todos contra todos, sino la organización de un orden social, asignando a cada cual un puesto en correspondencia con sus aptitudes y las efectivas necesidades nacionales; y, por fin, convirtiéndose en conciencia de la unidad última de la sociedad, que concede su valor auténtico a uno de sus principios máximos para conquistar un más alto nivel de existencia histórica y para reconciliarse consigo misma, constituyéndole en el fundamento de la igualdad moral de todos sus miembros.

Las etapas del movimiento sindical, o del proceso de la historia sindical, hace patente como a medida que se transforman, acrecientan y superan en sí mismos los conceptos de trabajo y Sindicato, transfunden y comprenden en sí paulatinamente el orbe de la sociedad real en todos sus aspectos. Así el concepto del trabajo evoluciona desde la ignorancia absoluta de su esencia imperativa y de su presuposición como fundamento de la desigualdad entre los hombres, de la división de la sociedad en esclavos y libres, al conocimiento de su esencia imperativa y a su proclamación en principio de la igualdad ético-social de los hombres, en uno de los principios constitutivos de la misma sociedad. Es este último el sentido que expresa Mussolini en estas sus palabras: «El siglo pasado proclamó la igualdad de los ciudadanos ante la ley — y fue una conquista de consecuencias formidables —, el siglo fascista mantiene, más bien consolida este principio; mas le agrega otro, no menos fundamental: la igualdad de los hombres ante el trabajo, entendido como deber y como derecho, como alegría creadora que debe ensanchar y ennoblecer la existencia, no mortificarla o deprimirla. Tal igualdad de base no excluye, antes bien exige la diferenciación clarísima de las jerarquías desde el punto

de vista de las funciones, del mérito, de la responsabilidad» (1). Y así también el Sindicato: 1.° es inicialmente un círculo de obreros, una asociación de individuos para fines particulares, una asociación sin importancia social ni política; 2.° se convierte gradualmente en el organismo de una clase social, la de los proletarios, con conciencia aflictiva de serlo y hallarse desgajada de las restantes, y que, por ello, se constituye en un centro de reivindicaciones revolucionarias, reivindicaciones de índole económica, social y política; en un cuerpo dispuesto para la lucha y la guerra social, que ha de conquistarles el primado de los poderes; 3.° aspira posteriormente a constituirse en una sociedad de productores y no de proletarios, esto es, en una sociedad que anule la oposición de obreros y patronos; y 4.° concluye últimamente por ser el instituto que organiza el trabajo nacional, en que se instituye la sociedad real, esto es, la sociedad nacional bajo la soberanía del Estado. No hablemos, pues, simplemente de un período de la historia; hablemos, en general, de todos los períodos de la historia, aunque realicemos nuestras intuiciones sobre aquel en que se perfilan mejor los hechos; y digamos que siempre que el trabajo aparece como una actividad meramente instrumental, o adscrita meramente a la producción de bienes económicos como su fin último — cual ha acaecido en el siglo XIX, debido al predominio de la economía y del maquinismo —, y se recae con ello en un estado próximo a la esclavitud o en aminoramiento de la personalidad; entonces o se eleva en la vida civil como institución el Sindicato, o, por decirlo así, se convierte la esclavitud en una institución social-política, más o menos encubierta, de la vida misma de los pueblos. Una y otra vez irrumpió en los momentos críticos de su historia como régimen social del trabajo este dilema: o Sindicato o Servidumbre, y también más de una vez se inclinó la balanza de las fuerzas históricas en favor de la Servidumbre. Esto ha acontecido en la historia de varios pueblos; pero sobre todo ha acontecido en Roma, en las postrimerías de su Imperio. A medida que, al principio, las posibilidades culturales y, al final, las necesidades públicas, fueron mayores, la esclavitud se convertía en el régimen civil de organización del trabajo. El Imperio había concedido con una largueza insólita el derecho de ciudadanía a sus vastas provincias, pero todos esos nuevos ciudadanos caían esclavos de los grandes latifundios,

---

(1) Mussolini, *Discurso 10 noviembre* XIII en el Capitolio.

de las minas, manufacturas y otras explotaciones del Estado; y los colegios o gremios desaparecían ante los cuarteles de esclavos. Un fenómeno que, con otros caracteres, se repite en nuestra cultura occidental, antes y después de la concesión de las libertades políticas, que es el origen de estas frases de José Antonio: «Y por último, el Estado liberal vino a depararnos la esclavitud económica, porque a los obreros con trágico sarcasmo, se les decía: Sois libres de trabajar lo que queráis; nadie puede compeleros a que aceptéis unas y otras condiciones; ahora bien: como nosotros somos los ricos, os ofrecemos las condiciones que nos parecen; vosotros, ciudadanos libres, si no queréis, no estáis obligados a aceptarlas; pero vosotros, ciudadanos pobres, si no aceptáis las condiciones que nosotros os impongamos, moriréis de hambre, rodeados de la máxima dignidad liberal» (1).

Las leyes mismas sobre el trabajo conducían en Roma a la esclavitud; eran leyes compulsivas o punitivas, y de tal índole que una novela del Código de Justiniano ordena que los obreros de los arsenales deben vivir aherrojados a su **oficio ut exhausti laboribus inmoriantur cum sobole professioni cui nati sunt**. Cod. Just., lib. XI, 1. 5. anno 438 (2). El Imperio había de sucumbir por no haber sabido transformar el régimen social del trabajo. A la dimensión imperial de Roma no correspondió una dimensión social. Y así, a medida que se dilataba más su vida exterior en medio de afortunadas conquistas e incorporaciones de gentes, se debilitaba más su vida interior, que se diluía en una vil esclavitud. Careció de genio para transformar la cultura antigua, que Max Weber llama de esclavos, en una cultura de hombres libres. Sólo un hombre de Roma, Tiberio Graco, había percibido el peligro que representaba la expansión de la esclavitud, pero fracasó en su empresa de contenerla. Max Weber dirá: «La reacción contra el movimiento de los Gracos decide, definitivamente, la victoria del trabajo de esclavos en la economía rural. Desde entonces, son los propietarios de esclavos los que sostienen las necesidades cada vez mayores de la vida, el aumento del comercio, el desarrollo de la producción para el mercado. No

---

(1) José Antonio, *Discursos,* págs. 18 y 33

(2) E. Levasseur, *Histoire des Classes Ouvrieres,* tomo I, pág. 94.

quiere decirse que, con todo esto, el trabajo libre había desaparecido por completo, pero sí que, únicamente, las explotaciones por esclavos eran el elemento progresivo. Los escritores agrarios de Roma ven en el trabajo de los esclavos, la base evidente de la organización del trabajo» (1). Y es que entonces, como todavía hoy mismo, la obcecación de la política no presintió que una variación levísima que se exija y se promueva en la inteligencia y modo de ser del trabajo, en la organización social de la actividad productiva y en el régimen histórico de la misma, ES UN SALTO CUALITATIVO, que envuelve no sólo transformaciones sociales y políticas, sino radicalísimas transformaciones morales y culturales. La política de los «políticos» oscila entre el respeto a las leyes civiles de Roma, que presuponían la esclavitud, y el horror a la esclavitud.

A la verdad, en la cultura actual — cuyo mayor peligro radica en que no advierte, en medio de sus grandes crisis, que está a un paso de precipitarse en la esclavitud —, Sorel ha sido únicamente quien entrevió que la revolución que se gestaba en los hontanares del trabajo no consistía ni siquiera en meras reformas y mejoras sociales y políticas — por eso ironizaba sobre las mismas y las interpretaba como simples paliativos—, sino que implicaba la irrupción de energías morales inéditas, la, aparición prístina de un destino histórico repleto de brío, de heroísmo y de genio para la vida y sus realizaciones morales «sublimes»; y, aunque sus esfuerzos hayan sido un tanto estériles, como dice la NOUVELLE ECOLE, iban enderezados «a alcanzar las raíces mismas de este perfeccionamiento moral, a saber como se podría «crear hoy la moral de los productores futuros» (2). Por ello, si sabe leer, se coligirán de sus doctrinas conceptos finísimos para una filosofía de la historia, si bien estigmatizados y soterrados bajo una capa de representaciones de tipo socializante y liberalizante. Sorel, congruente con su concepto de que un **pathos moral** nuevo se engendraba en el campo del trabajo, vituperaba, en medio de escepticismos catastróficos, a los socialistas por su indiferencia y menosprecio hacia la moral — «peu pres egal a celui qu'ont pour elle le plus vils representants de la bourgeoise

---

(1) Max Weber. *La decadencia de la cultura antigua.* R. de Occidente, núm. 37.

(2) Sorel, *Reflexions sur la violence*, pág. 345.

bourssicototiere» (1) —, y a los intelectuales y a los moralistas modernos porque «sus ideas vigentes proceden, en gran parte, de una Grecia decadente», en la cual «la guerra y la producción habían dejado de preocupar a las gentes más distinguidas de las ciudades, que trataban de asegurarse una existencia ociosa, provistas de «una moral de consumidores»; y, además, porque «en la civilización antigua, la moral de los productores casi no podía ser otra que la del amo de esclavos», cuya ciencia, dirá Sorel con palabras de Aristóteles, «consiste solamente en saber mandar aquello que los esclavos deben de saber hacer. Así, cuando uno puede economizar esta molestia, se la deja a cargo de un intendente, para dedicarse a la política y a la filosofía». Pues bien, ante estas consideraciones, va a concluir Sorel, «es fácil de observar que, durante un muy largo tiempo, los modernos no han creído que hubiese que decir otra cosa a los trabajadores que lo que había dicho Aristóteles: Se les dará órdenes; se les reprenderá con dulzura, como a niños; se les tratará como a instrumentos pasivos, que no tienen necesidad de pensar». (2). En efecto, la cultura actual se encuentra en este punto casi a ras de la cultura antigua, ya que no ha apurado la significación del trabajo en un sentido moral profundo; y una tal moral de débiles y unos tales preceptos rudimentarios, expresión de unas similares ideas morales, que dan por supuesta una distinción de señores y de esclavos, no sólo son contrarios a la esencia del trabajo y del Sindicato, sino que el Sindicato se erige, como dijimos, para superarla y reemplazarla por una moral que, en congruencia con la naturaleza imperativa y personal del trabajo, sea exponente de leyes para regir actividades creadoras. Hegel, de su tiempo nadie podría esperarlo, ha poseído un claro concepto del valor último que para la vida moral y civil representa el Sindicato. Así es que ha advertido paladinamente la coincidencia histórica de la pérdida de la moralidad y del derecho con la caída o desaparición de las corporaciones sindicales. «Sin ser miembro de una corporación legal — y sólo en tanto que legal es una colectividad una corporación —, aparece el individuo sin HONOR PROFESIONAL, reducido por su aislamiento al lado egoísta de la ganancia, y no es nada

_____

(1) Sorel, *Reflexions sur la violence*, pág. 343.

(2) Ídem, Ídem págs. 364, 365 y 366

estable su subsistencia y bienestar» (1). Y, por ello mismo también percibió, en relación con las corporaciones, como el desvirtuamiento de la esencia del trabajo, en cuanto principio moral, produce el aplebeyamiento y envilecimiento progresivo de la sociedad, que es corroída por un nihilismo vital, que adopta diversas formas; pero que siempre culmina en «la pérdida del sentimiento del derecho, de la moralidad y del honor de existir por la propia actividad y trabajo; lo cual, a su vez, lleva consigo una facilidad grandísima para concentrar en pocas manos riquezas fabulosas» (2). Que es

la misma idea que se insufla en el punto 10 de Falange, cuando declara: «Repudiamos el sistema capitalista, que se desentiende de las necesidades populares, deshumaniza la propiedad privada y aglomera a los trabajadores en masas informes, propicias a la miseria y a la desesperación». Idea semejante aduce Delacroix, partidario de las corporaciones gremiales, contra sus adversarios: «L'argent se divise en differents canaux et va soulager plusiers famillies au lieu de rouler vers une seule qui regorgerait de richesses, tandis que mille autres languiraient de misére» (3). Y es en este instante de aplebeyamiento y miseria general cuando en una sociedad, que se sienta todavía con recursos y reservas vitales, se originan las corporaciones sindicales para salvar y defender el trabajo en su valor moral y personal, y para combatir aquellas concepciones u organizaciones de intereses que lo reduzcan a una actividad instrumental, a una actividad desprovista de todo valor que no sea de índole económica, y que rebajan tanto la dignidad de la persona como la de la misma sociedad.

---

(1) Hegel, *Gr. der Philosophie des Rechts*, párrafo 253

(2) Ídem. párrafo 244

(3) Saint Simon, *Histoire des Corporations de Metiers*, pág. 576

3. —El problema del trabajo y de la libertad, y conjunción sindical de la personalidad y de la colectividad—

Una de las tergiversaciones, un tanto funesta para divisar con claridad meridiana una serie de problemas sociales, que ha imperado en épocas pasadas, y que aún influye en nuestros días, es la de pretender plantear y resolver el problema cardinal de la comprensión y realización auténticas, de la implantación real, del verdadero ETHOS DEL TRABAJO desde el punto de vista de la LIBERTAD DEL TRABAJO. Y ello proviene de haber erigido en general la libertad en principio último de la vida moral tanto del individuo como del Estado. Por ello, para comprender por entero la vida y acción del Sindicato en torno a la instauración de un genuino ETHOS del TRABAJO, nos vemos obligados a replantear el problema de la relación del trabajo con la libertad, y de éstos con la vida del Sindicato. De esta suerte se hará ostensible que la personalidad y la colectividad conspiran y se edifican sobre una unidad última.

Ya dijimos que el Sindicato se origina en la sociedad de la raíz misma del trabajo, y lo implanta en ella como uno de sus principios morales, y lo eleva en ella como uno de sus intereses supremos; de suerte que la sociedad repose sobre el trabajo y se constituya sobre el trabajo, ya que es aquella actividad fundamental en que se obra siempre por la colectividad y para la colectividad, y, hasta un punto tal que, como dice Fichte, se obra en ella la voluntad misma de Dios: «La dignidad de cada hombre, el aprecio de sí mismo y, con ello, su moralidad, depende preferentemente de que refiera su quehacer a el fin de la razón, o, lo que es lo mismo, al fin de Dios en el hombre, y se pueda decir: lo que obro es la voluntad de Dios. Esto pueden decirlo los miembros de las clases populares inferiores con un derecho absoluto. Pues, aunque no sean lo más alto de la humanidad empírica, son, sin embargo, los cimientos de la misma» (1). El Sindicato se origina y se cimienta en el trabajo como imperativo; pero, a su vez, el trabajo lo salvaguarda y organiza como tal el Sindicato. Este es el primer acto y el primer cometido de su existencia. Todos los actos ulteriores se derivan de ese acto fundamental, son exigidos y realizados por causa de ese acto anterior a todos los demás. En ese primer acto institucional, el Sindicato

---

(1) Fichte, *Das System der Sitteniehre:* Wercke, II, pág. 365. Ed. Medicus.

afirma y reivindica la esencia moral del trabajo y la personalidad de los trabajadores: o en el Sindicato el trabajo se constituye como sujeto y cobra la independencia de regirse con arreglo a leyes intrínsecas, siempre fundamentales para el orden social general, que se instaura en el Estado. Arriba hemos hablado de aquel acto primordial del régimen burgués, en que el interés propio se subjectivaba en la EMPRESA capitalista, y regía de ese modo con arreglo a sus leyes los diversos elementos de la producción y los mercados de compras y de ventas, creando así un orden exclusivo de relaciones económicas y jurídicas. Aquí podemos decir de un modo análogo que el trabajo se subjectiva en el Sindicato, y excluye como sujeto cualesquiera leyes que no dimanen o no se constituyan institucionalmente en el ámbito espiritual del mismo y que afecten al trabajo o a la condición personal de los trabajadores o productores. De ahí que sólo pueda hablarse de señorío o libertad del trabajo dentro del Sindicato. Pues, como veremos, en cierto sentido hemos de identificar aquí señorío y libertad; ya que de lo que se trata es, más bien que de la libertad, de la conciencia y supremacía del trabajo en la vida de las sociedades. Los sindicalistas han intentado expresar aproximadamente estas ideas, pero siempre les ha faltado clarividencia para verlas y comprenderlas en sí mismas y, además, integrarlas en lo omnímodo de las relaciones del Estado. Por eso y, a la vez, porque se ha operado en su concepción un viraje radical, se exige evidenciar, mediante una interpretación general de sus conceptos, que, cualesquiera que haya sido la forma más o menos correcta de presentarlas, constituían y constituyen el ímpetu aborigen de los movimientos sindicales, hasta tal punto que, sin ellas, éstos se extinguirían exentos de espiritualidad.

El sindicalismo, reiteramos, que estuvo a punto de tocar el fondo de unas tales ideas, jamás poseyó vigor de concepto y vigor de palabras para revelarlas. Sus representantes vivían prisioneros de ideas negativas, de reacciones contra una sociedad irredenta, que ya creía vivir en el mejor de los mundos, que ya creía perecer en el peor de los antros. Se limitaban a perorar empíricamente sobre un concepto tan exhausto y, por ello, tan equívoco, como el de TRABAJO LIBRE y de TALLER LIBRE; esto en función de su idea capital la EMANCIPACION DEL TRABAJO Y DEL PROLETARIADO, que contraponían a una idea «sui generis» de los PODERES DESPOTICOS. De esa suerte las ideas que conjugaban, cualquiera que fuese la verdad que anidase en el seno de ellas, giraban siempre sobre unos cuantos extremos, en gran parte demagógicos, que los

reducían a vivir recluidos en su órbita; por consiguiente, a no poder abrirse paso a la inteligencia de un mundo de conceptos más profundos y más vastos. Así, en conceptos tan pobres y limitados como repletos de alusiones a poderes libres o a poderes despóticos, se elevaba la verdad capital de la sindicación en estos términos: UNIR SOBRE EL TERRENO ECONOMICO A LOS TRABAJADORES EN LUCHA PARA SU EMANCIPACION INTEGRAL (1).

Pues bien, lo que hay de verdad viva en esa frase, que es una verdad tal como nosotros quisiéramos expresarla, se entenebrece más que se esclarece a través de sus palabras. La esencia verdadera del trabajo y la significación ético-política del Sindicato no fulgura en ella; antes bien, un concepto de catadura reaccionaria se esconde tras un gesto de laya revolucionaria. Contra la esencia última del trabajo y del Sindicato, se convierte el trabajo en principio de distinción de clases sociales: la clase obrera y otra, opuesta y enemiga, un conjunto compuesto de ociosos: los burgueses y capitalistas explotadores, que combaten las reivindicaciones de la clase obrera. Se considera, del mismo modo que lo hace el capitalismo, el trabajo como una actividad simplemente económica y regida por la vida independiente de la economía, se comprende el Sindicato, no como la organización integral del trabajo y de la sociedad, sino como el «Estado» solo y verdadero de la clase proletaria, y se reduce el Estado nacional o el Estado sin más, a un Estado como lo concibió el liberalismo, que representa el señorío y la paz policíaca que constela a las vidas y a las haciendas de la burguesía; por consiguiente, que no representa la soberanía de la sociedad política sobre cualquiera especie de cuerpos sociales, más o menos ingentes y más o menos poderosos, sino la resignación ante los mismos. Estos conceptos son réplicas y reproches a otros conceptos similares; y solamente difieren, no en tanto que conciben el trabajo desde el punto de vista de su esencia, para percibir en ella el sentido de su libertad, sino en tanto que lo conciben desde el punto de vista del interés de los grupos o clases en abierta hostilidad. Ahora bien, aunque en el sentido de las ideas sindicalistas no pueda plantearse ni resolverse hondamente el problema del trabajo, de la

---

(1) Véase la declaración de la Carta de Amiens, propuesta el 18 de octubre de 1906 por Griffuelhes a raíz del XV Congreso Corporativo (IX de la C. G. T.).

libertad y de la sociedad, en ellas radica el instinto de superar una concepción unilateral y arbitraria de ese problema, descubriendo la raíz en que entroncan tanto el trabajo como la libertad y la sociedad: el instinto de convertir el trabajo en principio de edificación y liberación de la persona, contra el mercantilismo capitalista; en principio corporativo de organización social, contra el individualismo y la anarquía liberal; y, en fin, de afirmar el trabajador, con su misión concreta e intransferible, a la vez individual y social, sobre el solio del Estado. Por ello, los conceptos sindicalistas son indicio de una verdad paradigmática, aunque no sean la verdad paradigmática misma del Trabajo, del Sindicato y del Estado.

En efecto, quien lea con cuidado y perspicacia cuanto se expone en estas líneas, comprenderá que el concepto del trabajo, de la personalidad, del Sindicato y del Estado, que aflora en ellas, que anima y perfila lo que quisiéramos expresar en términos definitivos, pero hemos de atemperarnos e insinuarlo en términos eventuales; comprenderá, decimos, que es un concepto que cala más profundamente y se remonta más ingrávidamente que la idea de la «libertad del trabajo» o del «trabajo libre», y su congénere la de la «emancipación integral de los trabajadores», son en sí reacciones negativas y equívocas; ya que simplemente adquieren sentido si responden y reflejan un cierto momento histórico de la sociedad, una cierta situación real histórica con sus exigencias y necesidades sociales; como se corrobora si se advierte que, apoyándose todo el mundo en esas ideas, tanto los partidarios como los adversarios de las corporaciones, se han extirpado primeramente las corporaciones gremiales precapitalistas y se han constituido últimamente las corporaciones sindicales postcapitalistas. Pues con tales ideas empíricas y acomodaticias podrán hacer juego los líderes revolucionarios y politicastros, pero jamás, en su estulticia, podrán pretender que han comprendido la sociedad ni han creado una ciencia política. Aquella apelación precapitalista a la libertad de trabajo condujo al individualismo, al mercantilismo, a la desintegración social y, por último, a la llamada esclavitud y explotación capitalista. Era una libertad proclamada en nombre de Dios: «Dieu, en donnant a l'homme des besoins, en rendan necessaire la ressource du travail, a fait du droit de travailler la proprieté de tut homme, et cette proprieté est la premiere, la plus sacrée, la plus imprescriptible de toutes». Y prosigue el edicto abolitivo de Turgot en su anatema contra las corporaciones: «Ces institutions arbitraires qui ne permetent pas a l'indigent de vivre de son travail, qui repoussent un sexe a qui son travail a donné plus

de besoins et moins de ressources, qui eteignennt l'emulation et l'industrie, qui retardent les progres des arts par les difficultés que rencontrent les inventeurs, qui, par leurs frais immenses que les ouvriers sont obligeé de payer pour acquerir la faculté de travailler, par les saisies multipliées, par les depenses de tout genre — surchargent l'industrie d'un impot enorme» (1). Y de la apelación postcapitalista a la libertad del trabajo se dedujo el colectivismo, el cooperativismo, la integración sindical de la sociedad, y, por último, la acción revolucionaria contra la tiranía capitalista y su Estado. «Solamente en la agrupación sindical, dirá Lagardelle, puede tomar cuerpo esta idea nueva del trabajo libre en la sociedad libre».

¿Qué revolución dialéctica se forja en la génesis del concepto de la libertad del trabajo? Allí la libertad aparecía como el principio fundamental, como el fundamento mismo de la sociedad y sus entidades, entre ellas el Estado: o la libertad es un don natural; aquí la sociedad y sus entidades, entre ellas el Estado, aparecen como el principio fundamental, como el fundamento de la libertad: o la libertad es una conquista espiritual. Es un cambio de concepto que expresa Mussolini en estas palabras: «Y si la libertad debe ser atributo del hombre real, y no de aquel fantoche abstracto en que pensaba el liberalismo individualista, el fascismo es partidario de la libertad. Y de la sola libertad que puede ser cosa seria, la libertad del Estado y del individuo en el Estado». Pero una línea antes había dicho: «El liberalismo negaba el Estado ante el interés del individuo particular; el fascismo reafirma el Estado como la realidad verdadera del individuo» (2). Y añade en una nota explicativa: «La libertad no es un derecho, sino un deber. No es un regalo, sino una conquista. No es una igualdad, sino un privilegio» (3). Conceptos que se reafirman en el punto 7.° del Nacionalsindicalismo: «La dignidad humana, la integridad del hombre y su libertad son valores eternos e intangibles. Pero sólo es de veras libre quien forma parte de una nación fuerte y libre».

En cuanto, pues, se ahonda más en el transmundo sobre que se verifican esos cambios radicales en la intelección de unos tales conceptos, lo

---

(1) Saint León, *Histoire des Corporations de Metiers*, pág. 578.

(2) Mussolini, *Dottrina del Fascismo.*

(3) Ídem, ídem.

que se hace patente es una indigencia palmaria en la forma de concebirlos; aunque ahora mismo no quepa duda que el espíritu se ha penetrado más íntimamente en ellos, y que presenta como verdad de la libertad, que el fundamento y condición absoluta de la misma es el trabajo, la colectividad, o sea la Nación, el Sindicato y el Estado. La libertad no exime de la colectividad, sino que emana de la misma colectividad. Por ello, el problema de los problemas del Contrato Social de Rousseau — y la virtud de Rousseau está en haberlo planteado, no en haberlo resuelto —, consiste en «encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes». Y en esta famosa fórmula, que se ha interpretado siempre como una expresión última del individualismo y de la libertad individual, el acento recae propiamente, no del lado del individuo, sino del lado de la «asociación», de la colectividad. La libertad del individuo no reposa sobre el simple individuo, a solas, sino que reposa sobre la colectividad. Y ésta se origina para constituirse en fundamento de esa libertad, y su actividad se resuelve en la defensa y protección, en hacer efectivo el ejercicio de una cierta libertad, mejor, en la creación de un Estado en que se constituya la persona, en que se desenvuelva la personalidad. Así es que el problema, que no olvida que el arbitrio del individuo y el arbitrio de la colectividad, no es tanto el de la libertad, como el de conquistar una cierta forma de colectividad — «une forme d'association» —, para conquistar una cierta forma de personalidad, cuya esencia más alta se figura que consistiría en que «chaqun, s'unissent a tous, n'obeisse pourtant que a lui-meme, et reste aussi libre qu'auparavant». Una frase, cuya idea de la libertad no traspasa la esencia de la colectividad, sino que emerge de la misma, y emerge como un acto por el cual el hombre obra su ser original, quizá en el sentido que dice Fichte que: «el destino genuino del género humano sobre la tierra, como dije en las conferencias (1), de las que éstas son continuación, es que se sirva de la libertad para hacerse lo que es propia y originariamente» (2). De suerte que el genio más célebre de la libertad, Rousseau, no puede pensarla, sin

---

(1) *Grundzüge des Gegenwartigen Zeitalters.*

(2) Fichte, *Reden an die deutsche Nation,* 417.

pensarla en el Estado, y, por tanto, pensar al Estado. Porque todo individualismo acaba en la esclavitud más horripilante, en la sujeción servil de un individuo a la benevolencia o a la servicia de otro individuo, en cuanto en el horizonte no resplandece la soberanía de la sociedad, su Estado. De ahí que contra la anarquía, contra el arbitrio individual, como baluarte, como fortaleza inexpugnable, se figure siempre una cierta forma de asociación, se erijan siempre unos ciertos entes sociales, en el plazo que nos movemos, un Sindicato y un Estado.

Y es que en un mundo individualista, no sólo la libertad, sino que, como ha visto Sorel, ni siquiera es concebible el «deber social». Porque también el deber social es una consecuencia de la existencia y prevalecimiento de la sociedad en sí y por sí misma. El deber o es una vacuidad, un absurdo, o es siempre una cooperación efectiva a la vida real de la sociedad. Sólo la colectividad exige deberes sociales y es libre, y a eso se llama precisamente soberanía. Donde no existen esos presupuestos, en un régimen análogo al del capitalismo liberal, surgirá siempre el grito de Sorel: «IL N'Y A PAS DE PLUS DE DEVOIR SOCIAL QU'IL N'Y A DE DEVOIR INTERNATIONAL» (1).

Por lo tanto, se impone no incidir ingenua, inepta o rutinariamente en la idea de la libertad. Quien incida, sin haberla sometido a una profunda depuración conceptual, errará fuera de las vías de la historia. Y esa labor de depuración requiere, de quien la emprenda, no la mera visión empírica de la política, sino la visión especulativa de la filosofía. En todo caso la concusión e inevidencia súbita de la idea de la libertad, hacen más ostensibles las transformaciones que ha experimentado la vida ético-política, que, como reiteramos, se va a constituir fundamentalmente sobre el principio del trabajo como acto moral creador, que asume y obra los valores supremos de la vida del individuo y de la sociedad, considerada ésta como un todo concluso y perfecto. Hoy ya no es en gracia de la libertad, sino en gracia de un tal principio imperativo, que se reconstruye y reedifica orgánicamente con la vida del individuo y de las entidades sociales la vida histórica del Estado. Por eso, como dice Hitler, «la tarea del Sindicato nacionalsocialista consiste en la educación para un fin que puede expresarse

---

(1) Sorel, *Reflexions sur la violence*, pág. 89.

así: DIRIGIR EL TRABAJO COMUN DE TODOS A LA CONSERVACION Y AFIANZAMIENTO DE NUESTRO PUEBLO, CONFORME A LAS APTITUDES Y ENERGIAS INNATAS EN CADA UNO Y ACABADAS DE DESENVOLVER POR LA COMUNIDAD NACIONAL» (1).

Pero es que, en congruencia con todo lo expuesto, la revolución operada en la comprensión de la idea de la libertad, concreta en una unidad primaria y última el trabajo, la libertad, la personalidad y la colectividad misma. Todos esos momentos, en cuanto brotan de una sola raíz fundamental, son en si indisolubles. Ahora bien, el trabajo implica y explica los ulteriores. No la libertad, como creía el liberalismo, es principio y condición «sine qua non» para que sea real el ejercicio del trabajo, sino que el trabajo es principio y condición «sine qua non» para que sea real el ejercicio de la libertad y, como ya dijimos, de la personalidad. El trabajo se concreta, en razón de sí mismo, como la libertad positiva de la persona, como la actividad real suya. Toda otra libertad es inania y nadería. Sólo el trabajo se justifica como una exigencia última, como una síntesis positiva de actividades enderezadas a realizar obras sentidas y queridas como exigencias individuales y sociales indeclinables. En el concepto de libertad se involucra siempre una idea negativa, una idea de irresponsabilidad, o una idea de independencia frente a ciertos deberes o poderes, cuyo señorío no se justifica sin más o no aparece como incondicionado. De ahí que el liberalismo se concibiese en gran parte como una respuesta al absolutismo, señorío de poderes injustificados o caducados. En el trabajo no cabe que se involucre una tal negatividad. Su realidad fidedigna es su obra. La obra hace patente su poder creador, y, por lo tanto, el rango de la personalidad. O la obra es expresión del ser que se es — **operari sequitur esse** —. El sindicalista Lagardelle, antes que nadie, y por una de esas paradojas de que están llenos los textos de los anarquistas y de los sindicalistas, se acercó a concebir el trabajo como principio de una libertad activa y positiva, que no es en sí misma más que una concreción de poderes creadores. Y así concibió el trabajo, como poder creador, no sólo como exponente de la libertad, sino de la verdadera personalidad. Por eso, como más tarde Hitler, se había

---

(1) Hitler, *Mein Kampf*, pág. 677.

elevado contra el principio mayoritario en la organización política y social. La superioridad institucional del Sindicato frente al Estado radicaba a los ojos de los sindicalistas en que el Sindicato revaloraba y organizaba el trabajo, el poder creador del hombre, el acto de la producción misma, y, por consiguiente se preocupaba de la persona, de sus derechos y deberes concretos; mientras que el Estado se preocupaba de una libertad abstracta, de uno derechos y deberes abstractos, inexigibles e inabordables, para mejor despreocuparse de la vida activa que es exigencia perentoria de derechos y deberes ineludibles, inaplazables en su inexorabilidad; se preocupaba del ciudadano en abstracto para despreocuparse en la realidad del productor.

Ahora bien, la reforma radical de la sociedad y su Estado tiene lugar cuando la sociedad y el Estado se vuelven contra el liberalismo, se desprenden del individuo en abstracto, sin vida personal, e incorporan, educan y desenvuelven las energías latentes del individuo en concreto, con vida personal intransferible, el productor en el acto de la producción misma, esto es, amparan y elevan al individuo en su personalidad. El Sindicato y el Estado se convierten en los soportes y propulsores, no de una libertad **ad libitum**, sino de una personalidad que realiza con su trabajo valores últimos. Antes interpretábamos el pensamiento de Rousseau en el sentido de que la forma de la colectividad ha de enderezarse siempre, como dice Fichte de la educación, a conseguir que el hombre advenga lo que originariamente es, «a formar todo el hombre absoluta e íntegramente para hombre», a realizar realmente su genuina personalidad. Y una tal idea está a la base de la concepción nacionalsocialista de Hitler, que dice: «La mejor constitución del Estado y la mejor forma del Estado, es aquella que, con una seguridad natural, es la que eleva a los puestos de predominio y preeminencia a los espíritus más privilegiados de la comunidad nacional» (1). En correspondencia con estas ideas de aprovechamiento, formación y desenvolvimiento de la personalidad, concluye el mismo Hitler: «Una comunidad humana sólo aparece entonces como bien organizada, si facilita de la manera más eficaz posible su obra a las energías creadoras, y las aprovecha en beneficio de la colectividad. Lo más valiosísimo de la creación misma, donde quiera que acaezca, en el mundo material o en el mundo de las ideas, es en principio el creador como persona. Por lo tanto, emplearle en

---

(1) Hitler, *Mein Kampf*, pág. 500.

beneficio de la colectividad, es la primera y más altísima tarea de la organización de una comunidad nacional. La organización misma ha de ser tan sólo una aplicación de este axioma.» Y agrega después: «Esto ha de diferenciar fundamentalmente la concepción nacional del mundo de la concepción marxista: que aquélla conoce, no solamente el valor de la raza, sino, además, también la significación de la persona, y, por consiguiente, las constituye en los pilares fundamentales de todo su edificio» (1).

Así es, como dijimos, que ya no se resquebrajan y oponen ostensiblemente, sino que los términos individuo, trabajo, libertad y personalidad coinciden y se compenetran en una unidad indisoluble coronada por el Estado, que, como dice Mussolini, se «reafirma como la realidad verdadera del individuo», «en cuanto éste coincide con el Estado, conciencia y voluntad universal del hombre en su existencia histórica», de un hombre «que con su libérrima voluntad puede y debe crearse un mundo suyo»; y, por ello, «el fascismo quiere el hombre activo y empeñado en la acción con todas sus energías, lo quiere virilmente consciente de las dificultades que existen, pronto a afrontarlas»; reconoce «el valor esencial del trabajo, con el cual el hombre vence la naturaleza y crea el mundo humano (económico, político, moral e intelectual)», y, en fin, concibe el Estado como «la forma más alta y potente de la personalidad», cuya fuerza espiritual «reasume todas las formas de la vida moral e intelectual del hombre», de suerte que «su principio, inspiración central de la personalidad humana viviente en la comunidad civil, penetra en lo profundo y anida en el corazón del hombre de acción como del pensador, en el del artista como en el de ciencia: es alma del alma» (2). Y a la vista de estas verdades cardinales, cabe que concluyamos que, cuando se habla de Sindicato, ya no se trata de intereses alicortos, de fines precarios y unilaterales, sino del trabajo como imperativo; de la realización concreta de la personalidad del hombre real, como miembro activo de la sociedad; de la corporación de productores, en palabras de Hegel, como «segunda raíz ética del Estado»; y del Estado en cuyo solio hallan los hombres su unidad, su moralidad, y su verdad, y en él quieren reafirmarlas y exaltarlas.

---

(1) Hitler, *Mein Kampf*, págs. 496, 499.

(2) Mussolini, *La Dottrina del Fascismo*.

4. —Autoafirmación del Sindicato. Superación de la división del trabajo social por el Sindicato—

La vida ético-política del Sindicato es una vida que, como tal, en un primer momento, germina y crece de la sociedad espontánea e irreflexivamente y, en un segundo momento, revierte y reobra reflexiva y activamente sobre la sociedad, para realizarse el Sindicato a sí mismo y para realizar en la sociedad su principió fundamental, mejor, para que conviva con arreglo al mismo y, por lo tanto, se incorpore institucionalmente en el Sindicato. El Sindicato, desde este segundo momento, vive inexorablemente proyectado hacia la sociedad para instaurarse, imponerse y participarse a sí mismo y cuanto es razón esencial de su existencia ético-política. Como toda corporación fundamental, cimienta, afirma, extiende y dilata progresivamente su imperio, enrolando gentes y gentes, y, sencillamente porque el principio y el interés que envuelve y salvaguarda es un principio y un interés sociales, que transcienden a unos cuantos individuos considerados particularmente, es un principio y es un interés de la misma sociedad. Por eso es una aberración, una ignorancia absoluta de su esencia social, comprenderlo como una «sociedad» o empresa privada, como una asociación para fines restringidos e individualísimos. Aquello que significa el Sindicato no es tarea de una asociación o empresa privada, de la cual, por su exclusivismo, está ausente la gran mayoría de la sociedad, ya porque a la sociedad no le convenga interesarse en ella, ya porque a los individuos que la constituyen no les convenga interesar a la sociedad; aquello que significa el Sindicato es siempre una empresa ético-social, una empresa colectiva, y que como tal ha de constituirse y realizarse ineludiblemente englobando a toda la sociedad, a todos los hombres como sus verdaderos miembros.

De ahí que forme parte de la idea y espíritu institucional del Sindicato al acrecentar sus virtualidades internas para advenir un poder ético-social. A él es innato, como a toda corporación, un impulso vital de autoafirmación sobre la sociedad, que le conduce tanto a una labor de divulgación de sus principios, a una labor de proselitismo o captación de adeptos, como a una labor de imposición de su señorío, de su- imperio, sirviéndose de medios coercitivos, hasta violentos. Ya sólo este conato de erigirse en un poder ético-social y organizar e informar, sometiéndola a su vida, a la misma sociedad, es, más que indicio, una prueba concluyente de que el Sindicato es

más que una asociación privada, y jamás puede considerársela como tal. Un individuo o grupo, más o menos coherente, de individuos, en cualquier momento histórico, y sobre todo en los orígenes de una institución, cabe que crean que sus ideas coinciden o no coinciden con las que representa el Sindicato, o que sus intereses particulares concuerdan o no concuerdan con los intereses generales o comunes, que asimismo salvaguarda el Sindicato; pero el Sindicato, como toda corporación ético-política, se dirige en su proselitismo y en su imperio a crear e infundir en los individuos considerados singularmente y a los individuos constituidos en agrupaciones sociales una conciencia colectiva, una conciencia social, y a crear y desarrollar ciertos intereses comunes o a elevar al rango de comunes los intereses y fines privados, coincida o no coincida todo ello con las convicciones de los particulares o con los intereses adquiridos. El Sindicato aparecería como mera idea, si no implantase en la sociedad una conciencia sindical, y si los individuos y la misma sociedad no obrasen cuanto obren por intermedio o en el seno del Sindicato. Y todo esto lo confirma la línea del proceso de su encumbramiento histórico: si el Sindicato, en un primer momento, pudo aparecer como el interés de unos cuantos obreros, en un segundo momento, como el interés de la clase proletaria, en los últimos momentos se resolvió rápidamente ese su proceso en el de elevarse, frente al Estado, a la encarnación suprema de la sociedad, que había de transformarse con arreglo a sus cánones revolucionarios, y en el de volver a su misión histórica cuando se subordina a ser una corporación de las fuerzas productoras nacionales dentro del Estado.

El Sindicato, en una lucha implacable, ha conquistado a la sociedad y se ha hecho imprescindible a la misma con todo lo que es, encierra y representa institucionalmente. Podrá la sociedad o una parte de la sociedad intentar rechazarlo o intentar extirparlo, esto aconteció varias veces; mas, a la postre, quien padece es la misma sociedad, que se vuelve contra ella al volverse contra lo que institucionalmente salvaguarda el Sindicato. Se extirpará el Sindicato, jamás su necesidad imperiosa. Y es tan imponente su necesidad en la vida social, que el gran político, un hombre como Hitler, en cuanto se formula la pregunta: ¿SON NECESARIOS LOS SINDICATOS?, responde: «Tal como hoy están las cosas, en mi convicción no pueden de ninguna manera ser suprimidos los Sindicatos. Al contrario, constituyen una de las más importantísimas instituciones de la vida económica de la Nación. Su importancia radica, no sólo en el terreno de la política social, sino más

bien en el de la política nacional» (1). Es, sobre todo, esa necesidad imperiosa quien afirma el Sindicato, y lo afirma como empresa colectiva, corporación pública. Pero los políticos sin alma para ver de frente un destino histórico, las avestruces dirigentes del Estado, jamás divisaron estas verdades; y vieron con indiferencia e ironía los Sindicatos primitivos, con espanto los Sindicatos engrandecidos, y como esclavos o víctimas el titán revolucionario en forma de Sindicato. ¿Qué había ocurrido? Lo que no pudieron calcular por carencia de perspicacia y sabiduría política: que toda institución fundamental se constituye en centro de energías sociales. Sorel perfiló con mano maestra la figura del político frente al Sindicato. «Les politiciens sont des gens avisés, dont les appétits voraces aiguisent singulierement la perspicacité, et chez les quels la chasse aux bonnes ploces developpe des ruses d'apaches. Ils ont horreur des organisations purement proletariennes, et les discreditent autant qu'ils le peuvent; ils en nient souvent meme l'efficacité, dans l'espoir de détourner les ouvriers de groupements qui seraint, disentils, sans avenir. Mais quand ils s'apercoivent que leurs haines sont impuissantes, que les objurgations n'empechent pas le fonctionnement des organismes détestés et que ceux-ci sont devenus forts, alors ils cherchent a faire tourner a leur profit les puissances qui sont manifestées dans le proletariat» (2). Tanto, en fin, los esfuerzos del Sindicato enderezados a extender su influencia y señorío sociales, como el caudal de vida social que se incorpora y afluye al Sindicato, jamás deben cesar; ya que integran y forman parte de la esencia y vigencia de la institución misma, que sin sangre y espíritu carecería de eficacia histórica, y se pergañería en su vacío un cónclave de consejeros u oficiales sindicales, apoyados en fuerzas extrañas, con opción a vivir del pueblo sin el pueblo, y con derechos pasivos. El Sindicato vive de la sociedad y vivifica a la sociedad misma. Sin esta simbiosis la institución sería el esqueleto de una figura jurídica sin un mínimum de vida. Y donde no hay vida, no hay Imperio.

Ahora bien, el individuo no puede esquivar — solamente, de algún modo, suplirla — la acción del Sindicato; ya que coincide con los impulsos

---

(1) Hitler, *Mein Kampf*, pág. 672.

(2) Sorel, *Reflexions sur la violence*, pág. 221.

más profundos del individuo, cuya personalidad eleva y completa; y en cuanto lo integra como miembro activo de la vida social, que él, por su naturaleza, acoge, organiza y salvaguarda. El individuo, fuera de la corporación sindical, es un átomo que se disuelve en la anarquía. Y es tanto más un átomo, cuanto más el trabajo es un principio de división en sí mismo, que no solamente disocia y discrimina la sociedad en distintas y variadísimas ramas y clases de profesiones sociales, sino que también disocia y resquebraja la intimidad anímico-espiritual del individuo para descubrir y seleccionar en ella ciertas energías y aptitudes congénitas, imponiéndole una especialización con arreglo a la índole de las mismas. El trabajo es primordialmente una operación de análisis, y sólo en el análisis despliega la gama de sus actividades. Si no se obra un análisis, una disyunción en el cuerpo prieto de las virtualidades anímico-espirituales y, por otra parte, en la materia gravitante de los elementos naturales, no es posible una actuación y disciplina de aquéllas, ni un manejo y dominio de éstos, o una técnica que reduzca la naturaleza al servicio de la voluntad de los hombres. La prueba más palmaria, como también la sinopsis más perfecta del proceso analítico, divisivo y discriminativo, que realiza el trabajo sobre ambos mundos, el del espíritu y el de la naturaleza, está en el instrumento o en las herramientas, que son en su esencia un órgano o medio poderoso del análisis y para el análisis; no sólo en cuanto son segregados de la naturaleza misma y son adecuados a una cierta actividad anímico-espiritual, sino en cuanto con ellos removemos, desarticulamos y manipulamos el cosmos de los elementos naturales. El arado, a la vez que polariza las actividades sobre el brazo del hombre y potencia a las mismas, surca el campo para resquebrajarlo y pulverizarlo, y reducir su capa dura y compacta a una capa blanda y granulosa.

Por ello, ya es hora de que el llamado principio de la división del trabajo, no se entendiese como si al trabajo le fuese impuesta la división desde fuera del mismo, por unos agentes extraños, por las artes, las industrias, etc., sino como principio de división de sí mismo, y, por lo tanto, de sus producciones, esto es, creador de los distintos oficios o profesiones, artes o industrias; y de la distinción de la sociedad en ramas y de los individuos en profesionales. Y a medida que el trabajo adviene más progresivo y más perfecto, se concreta en análisis y divisiones más finas, en diferenciaciones más meticulosas, en selecciones más depuradas. Los sabios economistas, que casi siempre ven las cosas al revés, y aún no han

conseguido ver las cosas enteramente de frente, como las veía Platón, prosiguen de espaldas a este principio y a Platón, que ha descubierto que el principio de la división de los oficios y de las diversas ramas de profesiones sociales estaba en el sujeto que crea las artes y las ocupaciones, y no en el objeto de ellas. Y esa es la razón porque en torno a ese principio hizo girar la distinción de las clases sociales y la constitución del Estado perfecto; rompiendo resueltamente con aquellos criterios que fundaban las clases sociales en un principio hereditario o histórico, que era el que prevalecía en la antigüedad. **A nativitate** el individuo se constituye en una clase con arreglo a sus aptitudes naturales. La justicia, desde un tal punto de vista, la consideraba como una congruencia entre lo que uno trabaja, actúa, y lo que uno es naturalmente, realmente. Todo lo demás es apariencia, simulación, falsía e injusticia.

Ahora bien, la división inmanente del trabajo, que requiere y provoca la aparición y el ejercicio de contexturas ingénitas de aptitudes y habilidades diferenciadas, y que obra análisis y disociaciones previos para crear por síntesis sus objetos, conduce al individuo a una determinada indigencia; pues, en la misma medida que exalta y enriquece en un cierto sentido a la persona, en esa misma medida la restringe y empobrece en otros muchos sentidos, impidiéndola dedicarse a las variadísimas labores y tareas que son indispensables para subvenir a cualquier hombre en su existencia. En tanto que uno es algo, y se ejercita en ese algo, en que uno es apto, desatiende por necesidad cualesquiera otros cometidos y sus fines respectivos, que, ineludiblemente, han de ser realizados por otros hombres, pues son indispensables para la existencia individual y social de los mismos. Y esto, en más alto grado, y en más alto grado cuanto más culta y perfecta, acaece a la sociedad, a quien también el principio de la división inmanente del trabajo la conduce a fragmentarse, a aislarse y particularizarse en castas, clases y profesiones que contraponen sus intereses, si, como se lo exige la misma unidad real de la sociedad, y la cooperación total de las actividades individuales para subvenir a la vida y obra de cada uno y de todos ellos, no supera ese principio y esos intereses supeditándolos a un fin general y colectivo. Mas ese es el papel del Sindicato dentro del Estado. A él le incumbe garantizar el trabajo especializado del individuo y organizarlo socialmente en una comunidad de productores que responda a los inviolables fines individuales y comunes. Ya Hegel concebía la corporación sindical, en esos dos sentidos coordinados, como la superación de la

división inmanente del trabajo, y, por lo tanto, del azar en que se consume el individuo, cuando se siente limitado a una sola actividad, y de la colisión de los intereses particulares en que se disuelve la sociedad, si va a la deriva de ellos. Hegel dirá: «El conjunto del trabajo — Das Arbeitwesen — de la sociedad civil se divide, según la índole de su particularidad — (especialidad) —, en distintas ramas. En tanto que tal identidad en sí de la particularidad — (especialidad) —, como común, adquiere existencia en la corporación gremial — Genossenschaft —, el fin egoísta, dirigido a su interés, se comprende y actúa al mismo tiempo como un fin general; y el miembro de la sociedad civil es, con arreglo a su aptitud especial, miembro de una corporación, cuyo fin general, con esto, es enteramente concreto, y no tiene ningún otro alcance que el que yazga en el oficio, en el negocio y en el interés particulares» (1). También aquí, así como en la creación o construcción de un objeto, en que el proceso de análisis, de división, operado previamente por el trabajo sobre los elementos de unos objetos, es la base indispensable para elaborar por síntesis, por composición de esos elementos, otros objetos, y el primer momento de análisis queda transfundido, transpuesto en el segundo momento de síntesis, que da lugar a un objeto más vital, más espiritual; así también la sociedad primitiva, amorfa, disociada por el trabajo, es la base para una síntesis de la sociedad, más vital y más espiritual, y la primera se transfunde y transpone en una segunda, una sociedad de productores: el Sindicato.

5. —El problema de la subsistencia y de la propiedad como uno de los fines esenciales del trabajo y del Sindicato—

Antes nos hemos visto obligados a replantear el problema de la relación del trabajo con la libertad, a fin de comprender el sentido genuino de la dignificación del ETHOS DEL TRABAJO, y, en consecuencia, el de una de las misiones cardinales de la vida del Sindicato. Ahora nos vemos obligados a replantear otro problema, que, en cuanto a significación y hasta a contenido, guarda con el anterior un estrecho parentesco, por lo cual cabría comprenderlo como una expansión natural de su misma raíz; puesto que

---

(1) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, párrafo 251.

tanto el problema del trabajo y de la libertad, con sus corolarios, como el del trabajo y el de la propiedad, con los suyos, se integran como momentos esenciales del ETHOS DEL TRABAJO y constituyen institucionalmente una de las misiones ineludibles de la vida y de la acción del Sindicato. Así es que también ahora, desde este punto de vista, vuelve a reaparecer cuanto dijimos en el último capítulo, a propósito de «la necesidad ético-política» del Sindicato, sobre la propiedad como una de las formas más antiguas que denota un origen corporativo en función del trabajo. Y, en efecto, en el Sindicato, en tanto que salva y garantiza el trabajo como un imperativo, el individuo halla recocido uno de sus intereses primordiales: el derecho y el deber de encontrar en el ejercicio de una actividad, en cuanto sea posible, en aquella para que posee aptitudes, su subsistencia y la de los suyos. Por eso, como dice Hegel, «la institución de la corporación representa para la salvaguardia de la subsistencia lo mismo que la introducción de la agricultura y de la propiedad privada en otra esfera» (1). O, más bien, el derecho y el deber de encontrar en el ejercicio de una actividad, su subsistencia, y sólo una actividad puede ejercer aptitudinal y habitualmente el hombre, es un aspecto social de la actividad y uno de los orígenes de la corporación sindical y de la propiedad privada mismas, que asumen en sí esa función social. Ya vimos como el trabajo, en su coadyuvar, aparece como un principio de la sociedad, y de tal suerte auna a los hombres en la sociedad, que la subsistencia de cada hombre requiere del concurso de la misma en su totalidad; puesto que «el hombre necesita de muchas cosas que no pueden procurarse por uno solo» — **homo auten naturaliter animal sociale est; endiget enin multis quae per unum solum parari non possunt** —, y «puesto que son necesarias muchas cosas a la vida de un hombre, se impone que por diversos hombres sean hechas cosas diversas» — **quia enim multa necessaria sunt ad hominjs vitam..., ad quae unus homo per se sufficeret non posset, necessarium est per diversos diversa fieri** — (2). El hombre no puede subvenir a su subsistencia y a la de los suyos, si no es en cuanto exista una cooperación de las actividades diversas a la labor propia de cada uno de ellos. Y esto se afirma tanto más cuanto

---

(1) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, párrafo 253.

(2) Santo Tomás, *S. c. Gentiles*, lib. III, cap. 128.

que, además, la interdependencia que crea «esta misma distribución de los diversos oficios en diversas personas es obra de la providencia divina, por la cual uno se inclina más a éste que a otro oficio — **haec autem distributio diversorum officiorum in diversa personas fit divina providentia, secundum quod quidam magis inclinatur ad hoc officium quam aliam** — (1).

De ahí que en la corporación sindical y, en último caso, en el Estado, la sociedad afirma, reconoce y convalida inmediatamente la cooperación de la actividad propia de cada uno a la obra común de las diversas actividades conjuntas, y, en consecuencia, la hace partícipe de los bienes sociales. A la verdad, en la vida del Sindicato ha predominado más la tendencia a recoger el aspecto social de la distribución de las riquezas o de la aferencia de las mismas a la subsistencia de los individuos y a la creación de la propiedad de ellas, que el aspecto social de su producción o de la creación de las riquezas apropiables. Ahora bien, el sentido de la evolución sindical se sintetiza cada vez más en un proceso que organiza los dos aspectos, y tiende a disciplinar tanto la producción como la distribución de los bienes económicos. Así dirá Arena (2): «Ya sabemos que al origen del corporativismo jurídico está la necesidad económico y social de disciplinar el proceso productivo y distributivo de la riqueza, desordenado por la interferencia de dos formas de cohesión social, de dos núcleos sociales.» Por ello, la misma propiedad privada de una cosa u objeto se constituye como un reflejo del reconocimiento social de una actividad personal y de su participación en la obra y bienes de las actividades conjuntas, y es derivada de la existencia de la sociedad misma, esto es, que no acaece, como creían los jusnaturalistas y liberales, que la sociedad se constituye solamente en vista de la propiedad privada, para protegerla. Partían siempre del hecho de la existencia y del disfrute de un bien, y no de la producción de un tal bien, que exige el ejercicio de una cierta actividad. Esa es la razón porque la propiedad privada de un objeto, como dijimos (3), repose sobre una actividad y sea tanto más derivada de un acto social cuanto más el objeto sea el resultado de una cooperación de diversas actividades. Por lo cual, como dice Fichte en su

---

(1) Santo Tomás, *S. c. Gentiles*, lib. III, cap. 134.

(2) *Carta del Lavoro*, pág. 264.

(3) Capítulo III.

obra «El Estado Comercial Cerrado» — cuya doctrina es propiamente una concepción sindical de la sociedad dentro del Estado —, no consiste «la propiedad absoluta y originaria en la posesión exclusiva de un objeto», sino que la propiedad exclusiva y originaria, fundamento de toda otra, consiste «en el derecho exclusivo al ejercicio de una cierta actividad libre» (1).

O, más bien, la actividad es la propiedad fundamental, porque es inmanente a ella la exclusividad, se convierte a sí misma en exclusiva; ya que se limita, restringe naturalmente en sí misma a ser una POTESTAD, una aptitud innata e intransferible de una persona, de un miembro de la sociedad; cuya sociedad, a su vez, acrisola más su exclusividad, al precisarla, caracterizarla y acotarla dentro de un campo intransferible de actividades idénticas, en él domina y prevalece como en campo abierto a su competencia por la misma sociedad. Una tal actividad, considerada como propiedad originaria, ria, como dice Fichte, o se especifica «por el objeto sobre el cual versa», que aparece como dominio último de una sola actividad; o se especifica «por sí misma, por su propia forma (su índole, género y fin), sin ninguna referencia a un objeto», esto es, la actividad por su naturaleza actúa meramente en la realización de ciertas finalidades espirituales: religiosas, políticas, militares, sociales, intelectuales, etc.; o se especifica, en fin, de las dos maneras: «por su propia forma y por el objeto sobre el cual versa: el derecho a ejercer exclusivamente una actividad determinada sobre un cierto objeto y a excluir a todos los demás hombres del mismo uso del mismo objeto » (2). Y es de tal suerte ese derecho primario al ejercicio exclusivo de una cierta actividad, una potestad que se constituye en principio de ordenación social, en tanto que, como veía S. Tomás y Fichte, distribuye e incorpora a cada una de las personas, conforme a su competencia, en los distintos oficios y cuerpos sociales, de los cuales no les es lícito salir para ingerirse potestativamente en otras actividades extrañas a los mismos. — **Oportet autem ad diversas actiones diversos homines deputari, ad hoc quod expeditius, et sine confusione omnia peragantur. Et hoc est quod Apost. dicit ad Rom. 12. Sicut in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eundem**

---

(1) Fichte, *Der geschhossne Handelsstaat,* lib. I, cap. 7.

(2) Fichte, íbd., íbd.

actum habent: ita multi unum corpus sumus in Christo (1). Así, pues, se coloca a cada persona en un puesto social y se le reserva un cierto campo de actividades, pero se le priva de cualquier intromisión en cometidos que le son ajenos. El caos liberal, según el cual todo el mundo tenía derecho a ejercer todo género de actividades, cualesquiera que ellas fuesen: religiosas, políticas, militares, docentes, económicas, etc., y a ingerirse en la vida de los respectivos cuerpos sociales, atribuyéndose o negando los derechos que correspondan a cada uno de ellos según la naturaleza de su función en la comunidad; ese caos se resuelve orgánicamente en el orden de los oficios y de sus derechos propios, que es ley para las personas y sus actividades (2).

Por todo lo cual, ese derecho originario al ejercicio de una cierta actividad, comprendida como su «potestad», como su propiedad fundamental, del cual es una de sus garantías supremas el Sindicato, se constituye, en una de sus dimensiones, en el principio del derecho a la posesión privada de las cosas exteriores; y esto acontece precisamente porque también la posesión privada es otra de las garantías que perfeccionan aquel derecho originario primordial, sobre todo en aquellas de las actividades que, como las agrícolas, versan sobre cosas exteriores fundarías. Pues, como dice Fichte, y se corrobora con S. Tomás, uno de los fundamentos del derecho de propiedad radica en el derecho de excluir a los demás de ejercer sobre una cosa una actividad que sólo compete a uno mismo: «El fundamento del derecho de propiedad se ha de poner entonces en el derecho a excluir a otros de una cierta actividad solamente reservada a nosotros, pero de ningún modo en la posesión exclusiva de un objeto» (3); de otro modo, se produciría una colisión o un caos de actividades, «si quienquiera ejerciera indistintamente su actividad sobre cualesquiera objetos» **— esset autem confusio, si quilibet indistincte quaelibet procuraret** (4). Desde cualquier punto de vista que se considere siempre tendrá lugar que la propiedad de las cosas exteriores está fundamentada y

---

(1) Santo Tomás, *S. Th.* 2, 2. q. 183, a. 2; y *S. c. Gentiles,* libro III, cap. 81, 184.

(2) *Sobre la correspondencia entre un oficio y su derecho especial:* Santo Tomás; *S. Th.* 2. 2. q. 57 a. 4.

(3) Fichte, *Der gechhossne Handelsstaat,* I, 7.

(4) Santo Tomás, *S. Th.* 2. 2. q. 66, a. 2.

condicionada por el ejercicio exclusivo de una cierta actividad, por una potestad, que se endereza a realizarlas, cultivarlas y administrarlas **— potestas procurandi et dispensandi —,** y por otra potestad que se endereza a utilizarlas — **usus ipsarum** —; y además está condicionada por la existencia total de la sociedad, ya que «cuanto a esto, al uso de las mismas, el hombre no debe de tener las cosas exteriores como propias, sino como comunes, esto es, de tal suerte que uno las aplique fácilmente a la necesidad de los otros**» et quantum ad hoc (usus ipsarum) non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut comunes, ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum** (1). La condición de la propiedad, como veremos, consiste «in quadam mensura», en una cierta medida, en estar sujeta a aquella medida que conviene a lo que es en sí medio y no un fin último (2). De modo que, al fin de cuentas, acaece al concepto de la propiedad lo que al concepto de la libertad, que, contra las convicciones del liberalismo, no gira y se mide por el interés propio del individuo, sino que, como la libertad, tiene además su fundamento y condición en la existencia total de la sociedad y, por ello, en el Estado.

En suma, y para concluir definitivamente, a donde quisiéramos que nos condujeran las disquisiciones últimas es a salvar y a revelar como significativa, como importante sola y verdaderamente para la vida institucional del Sindicato, aquella propiedad absoluta y originaria que es la actividad individual y social de la persona, y sólo como persona es un individuo miembro del Estado. Porque el Estado ya no cabe que aparezca como un ente cuya misión más alta se reduzca a conservar y proteger a cada cual en su vida y en su hacienda, en la propiedad de unos bienes míseros o en la de unos bienes cuantiosos, se los haya deparado el capricho o el riesgo de un efímero momento, o el trabajo que agota con su esfuerzo inteligente y constante; sino que, en oposición a esas convicciones liberales, el verdadero «destino del Estado, como dice Fichte, consiste en dar primeramente a cada uno lo suyo, instituirlo en su propiedad, y sólo después protegérsela» (3).

---

(1) Santo Tomás, íbd.

(2) Santo Tomás, *S. Th.*, 2. 2. q. 118, a. 1.

(3) Fichte, *Der gesclossene Handelsstaat*, I, 1.

O, en otras palabras, y como ya lo pensaba Platón, la más alta misión del Estado es la JUSTICIA: conceder y exigir a cada uno, con arreglo a sus dotes naturales, el ejercicio de una cierta actividad para que subvenga a su subsistencia y a la de los suyos, y para que cumpla aquel cometido intransferible que viniese asignado a su vida a fin de que coopere al desenvolvimiento de la misma sociedad; todo lo cual requiere que se produzcan y utilicen acervos copiosos de riquezas. Si el Estado, en vez de concedérselo y exigírselo, le detrae, aminora o vilipendia ese derecho primero y último del individuo; entonces equivale a negarle personalidad, a colocarlo fuera de la sociedad, y, por tanto, a ser reo de delito contra la personalidad y contra la misma sociedad. Y esto acaece gran mayoría de veces en la vida del Estado, porque es la coacción, la tiranía, y no el bien común, la justicia, el consabido ángulo visual de los teóricos del Estado, y la tarea más fácil de los gobernantes del Estado. Adoptar el ángulo visual, no del poder, sino de la justicia, ha sido la empresa divina del divino Platón.

Ahora bien, ese destino, esa misión altísima de justicia, que consiste en afirmar, reconocer y garantizar a cada cual una cierta actividad y, en su virtud, una subsistencia, incumbe, sin la más mínima exoneración de los deberes, custodia y auspicios del Estado, realizarlo inmediatamente y propiamente al Sindicato. En la misma medida en que el Sindicato, como dice Hegel de la corporación sin más, «ha de aparecer en general a sus componentes como una segunda familia», y en la misma medida en «que ese cometido resulte impropio de la sociedad civil general, que está más alejada de los individuos y de sus necesidades particulares» (1); en esa misma medida esas funciones primordiales corresponde realizarlas en primer término al Sindicato y solamente en último término al Estado. O, para esa misión, el Sindicato es órgano propio del Estado. En efecto, ya citamos, como decía Hegel: «al lado de la familia, constituye la corporación la segunda raíz, raíz ética enraizada en la sociedad civil, del Estado». Y prosigue: «la primera (la familia) contiene, en una unidad substancial, los momentos de la particularidad subjetiva y de la objetiva generalidad. Pero la segunda (la corporación) contiene, unificados en intrínseca forma, aquellos momentos que aparecen disociados en la sociedad civil por la singularidad

---

(1) Hegel, *Gr. der Philosophie des Rechts*, párrafo 252.

en sí reflejada de las necesidades y de las satisfacciones y por la abstracta generalidad jurídica; de tal suerte que en tal unificación existe y es realizado el bien individual como un derecho» (1). Pero, para esa misión, el Sindicato es órgano del individuo; ya que eleva el bien individual a la categoría de un derecho ante el Estado. En efecto, el individuo radica y constata en el Sindicato una cierta actividad, como su propiedad exclusiva, para que la sociedad la considere consubstancial con su personalidad, y para que reconozca que ella es algo que, si envuelve y desenvuelve en sí un interés personal, también envuelve y desenvuelve en sí un interés social, que su actividad redunda simultáneamente en beneficio propio y en beneficio de la colectividad. El individuo, en cuanto a esto último ve insertada y encuadrada su actividad en una empresa que labora en la vida total de la comunidad, y se hace solidario de la vida y de la obra de cuantos concurren con él a esa labor, o están adscritos a la vida y destino común de un Sindicato. Y, en su consecuencia, el Sindicato que integra y ordena el individuo dentro de la sociedad, y que eleva su actividad a la categoría de un bien social, mejor, de un derecho social; eleva también, como dice Hegel, su bien particular — sus necesidades y sus satisfacciones — a la misma categoría de un bien y un derecho sociales, y cuida y garantiza su subsistencia y la de los suyos. Y la determinación «de los suyos» adscrita a la subsistencia, no es una determinación adventicia y artificial, un atributo de cantidad, sino fundamental, un atributo de cualidad, que realza la ascendencia social de la subsistencia, en cuanto se presenta, más allá del interés individual, como un interés de la comunidad familiar; y del Sindicato, en cuanto se convierte en base firme de la vida de esa comunidad familiar. «En la corporación, dirá Hegel, tiene la familia no sólo su base firme (festes Boden), esto es, la SEGURIDAD de la subsistencia, sólo condicionada por el ejercicio de una actividad, y un PATRIMONIO firme, sino que una y otro le están también reconocidos; de tal suerte que el miembro de una corporación no tiene necesidad de evidenciar por medio de indicios externos ulteriores su competencia, y su ocupación y condición ordinarias, que EL ES ALGO. Así le está también reconocido que forma parte de un todo, el cual es asimismo parte de la sociedad civil, y que aporta a los fines comunes de ese todo intereses y esfuerzos: — tiene así dentro de

---

(1) Hegel, Íbd. párrafo 255.

su clase su honor» (1).

6. —El problema de la retribución del trabajo. —El salario: Su insuficiencia retributiva. — Régimen contractual de retribución y relaciones del trabajo. — Su superación por el régimen sindical —

Conviene que no nos arredremos a la ligera de este punto tocante a la subsistencia, sino que aprovechemos, para apurarlas exhaustivamente, las indicaciones brevísimas de Hegel, y subrayemos los principios opuestos, que presiden a un régimen liberal y a un régimen sindical; pues es de importancia capital para la vida del Sindicato. Mas, a partir de ahora, es preciso que dilucidemos, y comprendamos el concepto de subsistencia anudándolo lógicamente al de la retribución o remuneración del trabajo. A la verdad, el concepto de la retribución del trabajo es un anexo, o, más bien, una prolongación lógica y natural del de la subsistencia y del de la propiedad; en él confluyen análogas razones. Sin embargo, se considera económica y jurídicamente con cierta independencia real, sin ordenarlo, de un modo sistemático, en conexión con sus premisas previas; y hasta acontece como si ante él se desvaneciese una tan célebre definición de la economía como es la que nos la revela cual una actividad que tiene por objeto la satisfacción de las necesidades humanas Pues, la mayoría de las veces, por no guardar relación con el de la subsistencia, tampoco la guarda con el tan repetido de satisfacción de necesidades humanas. Otros principios intervienen como determinantes del concepto de retribución, sobre todo del llamado «retribución justa» del trabajador, a quien se considera simplemente como uno de tantos elementos de la economía mercantil, la cual cree que su «precio», concebido como retribución justa, obedece por entero a las leyes de los mercados. Y, por lo tanto, si se quiere obtener una retribución justa, hay que jugar al alza o a la baja, operando sobre los distintos factores que gravitan en la balanza de esos mercados. Así la retribución vendría regida por simples leyes económicas, se respetaría su autonomía y la autonomía de los mercados, y no habría por que atemperarse en lo más mínimo a leyes ético-sociales, o admitir la injerencia de ciertos entes sociales, sea el

---

(1) Hegel, Íbd. párrafo 253.

Sindicato o sea el Estado. Ahora bien, si algún concepto debiera de responder objetivamente a ciertos imperativos ético-sociales, mejor, ser él un imperativo ético-social, es el de la retribución del trabajo; ya que lo que ahí se ventila es una cuestión de justicia social. Por ello, debiera de rodearse de un carácter tan sagrado como el de la propiedad, de la cual es una de sus formas, siquiera — precisamente por carecer de la consistencia material de la propiedad —, sea la más precaria y envuelta en mayores peligros. En efecto, la retribución aparece como aquella forma de satisfacción o compensación del trabajo, que, por no incorporarse a un objeto propio — cuya propiedad permite que uno se aproveche directamente de su disfrute o productos —, o por la índole de su actividad, requiere el empleo o la enajenación **ab initio** a favor de otras voluntades, y el aprovechamiento inmediato por estas voluntades; y por ello, sólo puede resarcirse indirectamente, es decir, mediante el concurso o la cooperación de esas voluntades extrañas. Esto, favorecido por la propensión del liberalismo a resolver todas las formas substanciales de la vida social en pactos o contratos, es lo que ha conducido a creer que la retribución del trabajo habría de regirse simplemente por estipulaciones contractuales. Pero la retribución, en todos los sentidos posibles, es por excelencia, quizá tanto como la propiedad, un instituto social, un instituto expresivo de la justicia social, y, a la vez, representativo de la función social del trabajo, en su acción de coadyuvar a la obra de los demás hombres; por lo tanto, un instinto que sólo se apoya en la sociedad y que absorbe en sí todas las formas de cooperación de la misma sociedad. Mientras en el caso de la subsistencia, fundada en la propiedad privada, toda la actividad de producción del hombre reposa sobre la misma propiedad y toda la actividad de aprovechamiento del hombre se desprende directamente de la misma propiedad; en el caso de la subsistencia, fundada en la retribución, tanto la actividad de producción 'corno la de aprovechamiento exige ineludiblemente el concurso de otras voluntades.

Pues bien, lo que hace sumamente difícil y sumamente problemática la justicia retributiva, es el hecho de que la retribución no sólo aparece económicamente como el centro vital de las relaciones entre la producción y la distribución de las riquezas, sino que además aparece socialmente, en cuanto significa el concurso de varias voluntades, como el centro de sus relaciones político-sociales por la distinta evaluación que de sus servicios y estimación que de su condición jerárquica o rango social realizan las

voluntades cointeresadas. Por ello, desde el punto de vista de los servicios, ya se preconizó, ya se impugnó el principio de que el valor del trabajo equivaliese al producto íntegro del trabajo mismo, esto es, que el valor de los bienes económicos se identificase con el trabajo necesario para producirlos, y, desde el punto de vista del rango social o condición jerárquica de las personas ya también se preconizó, ya se impugnó el principio del mérito igual o de la igualdad social de los hombres. Todo esto condujo a la sociedad y a los hombres a adoptar regímenes de retribución que van desde la esclavitud, o subordinación absoluta del siervo a la voluntad del señor, al liberalismo, o contratación libre de hombres libres en mercados libres; al corporativismo, o creación de organismos sociales que solidaricen, diriman y aseguren los intereses económico-sociales de las diversas partes, al comunismo, en que el Estado realiza la distribución de las riquezas según fórmulas igualitarias, sin distinción de clases, a cada uno conforme sus necesidades, etc. Sin embargo, cualesquiera que sean los regímenes imperantes, no prevalecerán como justos, sino se constituyen con arreglo a la esencia y a los fines del trabajo, que son en sí individuales y sociales, o, como dice Pío XI, «el trabajo, por tanto, no se estimará en lo justo ni se remunerará equitativamente si no se atiende a su carácter individual y social» (1). Pero, un tal sentido, es el que lleva a comprender la retribución siempre en función del trabajo y de las necesidades, es decir, como una participación permanente del trabajo en los bienes producidos, o, mejor, como el derecho activo del trabajo a la subsistencia permanente por su participación en los beneficios sociales de la producción mismo. Pero este concepto, en tanto que expresión de una justicia social, exige que la sociedad actúe y se organice de tal forma que en su realización y salvaguardia intervengan no sólo los individuos, sino también la misma sociedad instituida en el Sindicato y el Estado. Es decir, no basta organizar socialmente el trabajo y la producción de los bienes sociales, es menester organizar igualmente la distribución de los bienes producidos. Y para esclarecer estas conclusiones haremos un análisis breve de los supuestos fundamentales del régimen liberal y del régimen sindical en lo que concierne a estas materias.

---

(1) *Quadragesimo Anno.*

Ya constatamos en diversos pasajes cómo, en el régimen liberal, la subsistencia del individuo depende de una ganancia o de un salario: en cuanto a su permanencia, eventuales o aleatorios; en cuanto a su cuantía, arbitrarios — o mezquinos o desmesurados —; ya que están sometidos por entero a meras especulaciones bilaterales, en que cada una de las partes contratantes pacta bajo situaciones y circunstancias vitales muy dispares: quizá, para la una, óptimas, quizá, para la otra, pésimas; en las cuales, además, se reflejan las leyes de la oferta y de la demanda, y las valoraciones imperantes temporal o comarcalmente en los mercados. La retribución del trabajo, no sólo no es fija, sino que no guarda ninguna relación con las necesidades y deberes privados y sociales del individuo, y tampoco con las riquezas nacionales y la existencia total de una Patria. Antes bien, si guarda alguna relación, es a la inversa, que a medida que aumentan las riquezas y se congestionan los mercados, se produce el paro social de los trabajadores con la consiguiente falta de salarios. Y ello precisamente porque de continuar la marcha de la producción se provocaría una mayor congestión de los mercados, que hallan las necesidades sociales satisfechas. A mayor riqueza de bienes, mayor miseria de salarios. Esta es una consecuencia lógica, pero una consecuencia funesta para la subsistencia de los trabajadores. Así se concluye que en la economía liberal el fondo de los salarios no progresa en la misma proporción que la renta nacional (1). Por lo tanto, la ganancia o el salario, en cuanto a fondo de subsistencia, será un exponente de intereses subjetivos concurrentes, pero jamás un exponente de intereses objetivos comunes, sobre todo, del interés último de una Patria. Responde todo esto a un régimen que cree que la sociedad más perfecta la forja la concurrencia y la competencia libres en un mercado libre. Hasta cierto punto, se convierte en centro de organización de todas las fuerzas económico-sociales el mercado.

Una vez desaparecida la regulación más o menos coactiva de esas fuerzas por las corporaciones político-sociales, el mercado aparecía como su regulación libre y como la realización de aquel orden social «en que, según Adam Smith, las cosas deban seguir su curso natural, en que reine una libertad absoluta y en que cada uno esté totalmente libre de trabas, tanto

---

(1) Véase cap. II.

para elegir la ocupación que encuentra adecuada como para modificarla, si lo estima oportuno». Pero la libertad que ahí reina no es tan absoluta ni tan sin trabas que a la base de la misma no se afirme y prevalezca una real necesidad. Sin embargo, jamás se ha analizado ese transmundo de la necesidad en que se apoya el mercado, que convierte en aparente su libertad. El representa, efectivamente, la máxima funcionalización del carácter social de las fuerzas económico-sociales; si se quiere, la suma socialización de las mismas. Ya nada tiene valor si no es en cuanto sirve a los demás y para cubrir las necesidades de los demás, de todas las otras personas que forman la colectividad. Todo el mundo busca en el intercambio, en la cesión de sus fuerzas o bienes a los demás, una fuente de ventajas o provechos propios. Y eso acontece también con el trabajo, a quien, como dice Adam Smith, «el estudio de su propia ventaja le obliga NATURALMENTE, o lo que es más exacto. NECESARIAMENTE, a preferir la ocupación más ventajosa para la colectividad». «Todo individuo trabaja para hacer lo más grande posible la renta anual de la colectividad.» Pero, en el momento en que el individuo ha puesto en función el carácter social del trabajo, y se dispuso a vivir de su cesión en beneficio de los demás miembros de la colectividad, se produjo la saturación de los mercados, el fenómeno de la superproducción, esto es, se elevó el acervo de las riquezas nacionales a tal punto que hizo innecesario el empleo de más trabajo; y este hecho va a producir la quiebra de la subsistencia, o la caída de la misma en la miseria. Así se realiza lo que antes decíamos: que a mayor riqueza, mayor miseria en una sociedad que se rige por un mercado. En todo caso, aún cuando eso no acaezca hasta alcanzar un último extremo, el trabajo ha de vivir permanentemente sobre el mercado, sometido a las altas y bajas del mismo, y en constante trasiego de ocupaciones y empresas; cosa en sí difícil, porque el trabajo, una vez especializado con arreglo al principio de la división inmanente del trabajo y la mayor capacitación del mismo, pierde toda movilidad. Mas, todavía el mercado impone al trabajo y a la sociedad una ley más dura y funesta, cuando, para hallar un equilibrio entre la oferta y la demanda y para evitar el exceso de productos o el exceso de concurrencia del trabajo, exige la destrucción de las riquezas producidas o el poner un dique a las vidas mediante una reducción de los nacimientos. Esto es, impone el especular con la procreación de la vida misma. Por ello, en el grado más alto de su evolución, la economía y la sociedad para salvar el coste de los productos acabó por organizarse en grandes empresas: cártels, trusts; y el trabajo para salvar la subsistencia acabó por organizarse en grandes corporaciones

sindicales. De esa suerte el mercado desapareció de nuevo ante el dominio de las distintas especies de corporaciones (1).

Por el contrario, el régimen sindical, que envuelve en sí una economía y una sociedad que se forja y se instituye orgánicamente en el Sindicato y en el Estado, rompe con el mercado y sus principios de regulación autónoma de la producción y distribución de las riquezas en el mismo momento que asegura y se convierte institucionalmente en garantía de un trabajo y de una subsistencia concebidos en sí como un bien social; por lo cual, tanto en lo que respecta a su permanencia como en lo que respecta a su cuantía, se exige que no aparezcan como algo en sí arbitrario y aleatorio, y sin relación con los derechos y deberes supremos del individuo y de la sociedad misma. Pues el individuo, como dice Hegel, «es miembro de un gremio no para una ganancia eventual y aislada, sino para cuanto es indispensable en general a su subsistencia individual» (2). Por ello el individuo ya no va aparecer sujeto simplemente al azar de las leyes de la oferta y de la demanda de servicios, sujeto al arbitrio de las preferencias o pretericiones de ciertos mercados, sino sujeto a la ley de organización del trabajo nacional, que le atribuye un puesto fijo en correspondencia con sus aptitudes y las necesidades nacionales. Aquí se percibe uno de los verdaderos sentidos de «la emancipación del trabajo», que no consiste en expropiar fábricas y talleres para redimirlos de la férula de unos patronos, sino en liberar el trabajo de la férula de los mercados, y a la subsistencia, y su dependencia de la colocación y paro sociales, de los trabajadores, del arbitrio de los intereses particulares y del alza o baja de esos intereses. El derecho al trabajo sería ficticio, si su ejercicio dependiese del azar de las ofertas, o de las bienandanzas o malandanzas de las conveniencias particulares, que acabarían reduciendo el mundo del trabajo al hambre o a la esclavitud, como, en efecto, ha sucedido en tantos períodos de la historia. De ahí que siempre fue uno de las primeras preocupaciones y uno de los cuidados de las corporaciones gremiales y sindicales cuanto se refiere a la subsistencia: desde el simple jornal diario hasta las formas diversas de asistencia, previsión, crédito y subsidios sociales; y las distintas clases de seguros

---

(1) Véase: Cassel, *Economía Social teórica*, págs. 120 a 126.

(2) Hegel: *Sr. der Phil, des Rechts*, párrafo 252.

sociales contra el paro, invalidez, enfermedad y vejez, y lo mismo la creación de cooperativas en sus varias especies.

Todo eso responde a un mismo principio, y se engloba y ordena sistemática y orgánicamente como uno de los cometidos institucionales del Sindicato. Por ser este cometido una de sus más altas tareas y uno de sus más imprescindibles deberes se ha convertido en la historia en el origen de los más grandes abusos, que condujeron a las corporaciones gremiales, y ahora también a las sindicales, a constituir el ejercicio de una actividad en propiedad exclusiva de sus agremiados, a la imposición de un monopolio gremial, y que hicieron de las corporaciones castas cerradas, en tanto que reservaban los puestos vacantes solamente para los hijos de los mismos agremiados, en los cuales ingresaban por sucesión hereditaria. Un tal exclusivismo, una limitación del número de los agremiados y las medidas que dificultaban el ingreso de los aspirantes a formar parte de esas corporaciones, levantó contra ellas la acusación de que hacían del trabajo un privilegio y que impedían el desenvolvimiento de la producción, siendo la causa del empobrecimiento y retraso de un país. Ahora bien, a pesar de éstos y otros abusos, y como testimoniamos por los mismos, continúa siendo verdad que las corporaciones, ya gremiales, ya sindicales, incumbe cuanto afecta a la subsistencia general de los trabajadores, y a su colocación y encuadramiento sociales.

Ahora, a poco que reflexionemos y deduzcamos ciertas conclusiones sobre lo basta aquí expuesto, poseemos un nuevo punto de vista para enjuiciar el salario como fondo de subsistencia, y las estipulaciones contractuales en torno al mismo. Ahora, en efecto, nos aparece el salario como una parte alícuota de la subsistencia general del individuo, cuya vida es total, sin interrupciones en el ciclo orgánico de sus necesidades y de sus días inexorables. La economía liberal adopta un criterio deshumanizado, y contradictorio con sus fines: la satisfacción de necesidades humanas, cuando considera que el salario tiene sólo su verdadera significación como una parte alícuota del coste de producción, y no, ante todo, como una simple parte alícuota de la subsistencia de la vida de los hombres. La vida, ni en sí, ni en sus quehaceres y en sus necesidades, no se salda cada día, cada año, o en un lapso periódico de tiempo, sino con su último acto: la muerte. El salario, en cambio, se salda cada día, cada mes, cada año, a cada plazo periódico fijo; es una retribución periódica a una labor también periódica. Una tal

concreción periódica del salario y, por lo tanto, del trabajo, transparece en este concepto de Cassel: «Según lo dicho, el factor de la producción TRABAJO debe concebirse como LA DISPOSICION DE UNA CAPACIDAD DE TRABAJO DE DETERMINADA CALIDAD DURANTE UN TIEMPO DETERMINADO SALARIO ES LO QUE SE PAGA POR ESA DISPOSICION» (1). Pero entonces, la vida parcial, inorgánica, efímera del salario, sólo cancela decursos interrumpidos, leves, de aquella vida total del hombre. El salario se concreta y responde, cuando más, a una subsistencia diaria, y la vida requiere una subsistencia ordinaria. El salario se pacta con un fin resolutivo, y la vida se prosigue hasta un fin enigmático. Por ello, jamás se sintió y se concibió el salario como un signo seguro y estable de vida, y, por lo tanto, jamás tampoco se sintió y se concibió como la retribución justa debida al trabajo, si el trabajo es la sola actividad con que ha de ganarse la subsistencia ordinaria, el pan, no de un día, sino de todos los días. Hay más, el salario impone al trabajo su eventualidad, le imprime un carácter eventual, y lo subordina a sus vicisitudes. El ejercicio de una actividad queda condicionada y circunstanciada por la obtención de un salario. Este es el índice para inferir sus posibilidades de inversión y aplicación real.

Por estas y otras razones, se comprende que el salario haya sido siempre en la historia un medio excepcional de retribución del trabajo, al cual solamente la burguesía convirtió en un medio normal y ordinario (2). Ya, para que exista el salariado, se requieren en general ciertas disponibilidades monetarias, que no existen ni en todas las edades ni en todos los países. Así sucede que a medida que aumenta o disminuye el caudal monetario, aumenta o disminuye el empleo del salario, y se aplican otras formas de retribución, cuando no se impone compulsivamente el trabajo, como ha acaecido en la agonía del Imperio Romano. Si se observa con alguna perspicacia, el salario no ha aparecido en la historia ni en las sociedades organizadas corporativamente, como una modalidad de retribución ni justa ni injusta, sino Como una merced, como una gratificación con la cual se recompensaba la ayuda de un individuo que se

---

(1) Gustavo Cassel, *Economía Social teórica*, pág. 313.

(2) Véase Supino, *Economía Política*, pág. 295.

desprendía de su trabajo en favor de otro; pero que para ninguno de los dos significaba un medio principal de subsistencia, porque ése lo constituían sus ocupaciones o recursos propios. Del salario se servía uno como de un recurso extraordinario, excepcional. Así es que aún hoy los campesinos creen que el salario, como medio principal de subsistencia, es indicio de vida pobre, inestable; que vivir de un salario es vivir de precario. Su alto aprecio por un sueldo, aunque mínimo, que acompaña y afirma perennemente la vida, tiene un reverso en su profundo desprecio a un salario. La revolución sindical «tiende a substituir al antiguo sistema salarial, de concurrencia libre sólo aparente, un sistema salarial que sea capaz de transformar los derechos del capital de beneficios fijos en beneficios variables, y, viceversa, los derechos del trabajo de beneficios variables en beneficios fijos para la colectividad» (1). Y prosigue Arena: «El salario tiende a llegar a ser de determinación unilateral, a no ser más un precio de economía privada, si alguna vez lo ha sido; adquiere cierto carácter económico-político, estabilizado a un nivel justo, esto es, adecuado a las necesidades de la colectividad, de que es expresión la opinión pública organizada en el Estado.» «Existe la tendencia a considerar el trabajo como coste constante y gasto general de la producción: es la médula de la más intensa política social, de la más extensa legislación protectora del trabajo, de las grandes instituciones de aseguración social de los riesgos del trabajo y de la vida» (1).

Si, como dice Gustavo Cassel, «la economía de cambio actual debe ser examinada desde el punto de vista de la medida en que satisface las exigencias del principio del coste», y no, como decimos nosotros, DESDE EL PUNTO DE VISTA DE LA MEDIDA EN QUE SATISFACE LAS EXIGENCIAS DEL PRINCIPIO DEL TRABAJO, el hablar de justiprecio del trabajo o de un salario justo en una tal economía es absurdo, y todas las teorías que se han pergueñado con ese objeto, son la corroboración palmaria ele nuestro aserto. En una tal economía se inician en general las disquisiciones con verdaderas restricciones en el concepto del trabajo, que no comprende otro trabajo que el que sirve como energía corporal para

---

(1) Arena, *La Carta del Lavoro*, pág. 103.

(2) Ídem.

producir los bienes económicos, y en el concepto de retribución, que no abarca otra forma que la del salario. Y supuestas estas restricciones conceptuales, comienzan hablándonos de igualdad entre prestaciones y contraprestaciones, cuyo precio es el salario; o de que el producto del trabajo constituye su remuneración natural (Adam Smith); o de que el salario responde siempre a la productividad o rendimiento del trabajo productor, y de que el valor de las categorías distintas de trabajo, determinadas por su capacidad y calidad, es un múltiplo del «trabajo normal»; de que el valor del trabajo es igual al producto total, origen del tan discutido «derecho al producto íntegro del trabajo»; de que el salario es el «residuo» remanente de la producción después que han sido satisfechos los otros factores: suelo y capital; «o después de haberse pagado la fracción correspondiente al capitalista como remuneración por su participación y riesgo»; de que el salario depende de la «productividad marginal», o de la capacidad del trabajo para sustituir y desplazar los demás factores; de que el salario es el coste de la «producción del trabajo», o de los gastos de mantenimiento, formación y educación del trabajador, tanto durante todo el tiempo que no pueda trabajar como durante todo el tiempo de su vida productiva; de que es el precio corriente basado en la ley de oferta y de la demanda, o el fijado por la concurrencia con arreglo al principio de la carestía o de la escasez; de que es el precio natural del trabajo, o aquel que provea al trabajador de los medios necesarios para subsistir y perpetuarse; de que depende del fondo de salarios», o de que el nivel del salario está determinado por la relación que exista entre el crecimiento del capital y el de la población; de el salario depende de la «cuestión social», o del poder respectivo de las clases en lucha; y se concluye hablándonos del salario como fondo para subvenir a la satisfacción de las necesidades; de salario vital; de nivel de vida corriente del trabajador; de minimums y maximums requeridos para la existencia del trabajador; de una remuneración que sea suficiente para proporcionar una vida digna y moral al trabajador y su familia; de una remuneración que cubra sus necesidades materiales y culturales; de posibilidades de la producción y de exigencias del bien común, etcétera. Unos conceptos como éstos y otros análogos ni pueden tacharse en sí mismos de verdaderos ni de falsos, de justos ni de injustos, sino sencillamente de insuficientes para sobre cada uno de ellos, y aún, en su forma asistemática, sobre todos ellos, basar una doctrina de la retribución permanente del trabajo. Pero, en realidad, si así aconteciese, el salario ya no sería salario, un beneficio sometido cada día a caducidad, y sujeto al juego

de los mercados, sino otra forma de retribución, que realizaría en sí la transformación de un régimen civil del trabajo, asentado sobre principios liberales, en un régimen social del trabajo, asentado sobre principios sindicales.

Pero no, no hay justiprecio del salario, ya por lo que es en sí el salario, ya porque quien justiprecia el salario es, en relación con la naturaleza del trabajo: individual y social, el CONTRATO. La sociedad deja libres a los individuos, los abandona a su entera libertad, para que pacten el justiprecio del salario, y para que lo pacten, no con arreglo a altas consideraciones sociales o morales, sino con arreglo a sus intereses propios; no para que interpreten e interpolen en sus cláusulas una ley de justicia social, sino para que interpreten e interpolen en ellas una ley de ventajas o provechos individuales, esto es, un espíritu que, como dice Hegel, «se ve reducido por su aislamiento a la faceta egoísta de una ganancia» (1). Hay una ecuación exacta entre salario y contrato libre; responden al mismo espíritu que anima todas las actividades y relaciones económico-sociales. Por ello, el contrato, como ley de las voluntades individuales, es indicio y cifra de que los individuos se han desprendido de la sociedad, de que no viven su unidad social, de que no se rigen tampoco por una constitución social, superior; de que no reconocen el trabajo como un deber social, del cual se derivan derechos y deberes independientes de la voluntad de los individuos, ni reconocen la subsistencia como un bien social mejor, «un deber primario natural», «un deber común a todos y a cada uno», «que no hay más remedio que cumplir», sobre el cual no se puede pactar, pues es «anterior a la libre voluntad de los que hacen el contrato» (2); ni reconocen la existencia de un interés colectivo independiente de sus intereses individuales; y, en fin, creen que toda dimensión social es un efecto y un resultado de los intereses privados, los verdaderamente positivos. Ante una tal omisión y ausencia de cuanto signifique ascendencia y supremacía de la sociedad en las relaciones contractuales del trabajo, uno podría decir: acaso la sociedad no se origina, como opinan los teóricos del «pacto social», de un contrato o pacto; sin embargo, la sociedad, sobre todo en sus relaciones económico-sociales, no vive sino de pactos y contratos que desconocen su unidad y jerarquía.

---

(1) Nota V. *Rerum Novarum,* 44.

(2) *Rerum Novarum,* 44.

Mas, en definitiva, un régimen tan arbitrario y ficticio como el régimen contractual, que pospone y posterga el interés supremo de la colectividad ante el interés individual, que olvida que «la actividad humana no puede producir sus frutos si no queda en pie un cuerpo verdaderamente social y organizado, si el orden jurídico y el social no garantizan el trabajo», no podía prevalecer si no es solamente en tanto que no irrumpiese y no se elevase imponente el instinto latente, siempre inextinguible y siempre inexorable, de la unidad y supremacía de la sociedad, que sustituía y desplazaba los contratos de individuo a individuo por los contratos colectivos, expresión de intereses sociales regidos por diferentes corporaciones sindicales, y por la legislación social, expresión de intereses colectivos regidos por el Estado. La aparición de los contratos colectivos y de la legislación representa entonces la soberanía de la sociedad sobre los intereses y las estipulaciones individuales, y, por ello, representa también el principio de una ordenación sindical y nacional del trabajo, origen y garantía de derechos y de deberes intangibles, sagrados. Por lo tanto, la retribución del trabajo, cual la define un salario y un contrato eventuales, o se convierte en una forma subsidiaria, o se extingue paulatinamente a medida que avanza la comprensión del trabajo y de la subsistencia como unos derechos y unos deberes sociales que deben regularse y asegurarse por el Sindicato y el Estado. Y lo que acontece hoy puede corroborarse con lo que aconteció en la Edad Media, en donde ni el salario ni el contrato jugaron un papel capital en la vida económico-social de las corporaciones gremiales. «Durante la Edad Media, las relaciones entre los hombres descansaban en el principio de la fidelidad, radicado a su vez en el del honor. Por el contrario, la sociedad moderna está fundada en el contrato. Nada puede mostrar tan claramente la oposición entre esas dos emociones primarias de que vivió una y otra edad. La fidelidad, su nombre lo ostenta, es la confianza erigida en norma. El hombre se une al hombre por un nexo que queda sepultado en lo más íntimo de ambos. El contrato, en cambio, es la cínica declaración de que desconfiamos del prójimo al tratar con él y le ligamos a nosotros en virtud de un objeto material — el papel del contrato —, que queda fuera de las dos personas contratantes, y en su hora podrá — vil materia que es —, alzarse contra ellas. ¡Grave acusación de modernidad! Fía más en la materia, precisamente porque no tiene alma, porque no es persona. Y, en efecto, esta

edad ha tenido que elevar la física al rango de teología» (1).

Salario y contrato aparecen donde quiera que desaparece un régimen social, orgánico, de interdependencia leal de los hombres, y recíprocamente. Así es como se explica que la ecuación entre salario y contrato desaparezca ante la trilogía del trabajo y su subsistencia como deberes sociales, de la corporación y del Estado. La Carta del Trabajo de Italia como el Fuero del Trabajo de España son el exponente de un acto fundamental en que emergen los tres supuestos cardinales de la vida social actual, de su Sociedad. Por ello, ya no sólo los contratos bilaterales individuales, sino los mismos contratos colectivos están llamados a desaparecer, a poco que se acentúe el sentido moral del trabajo y de su remuneración permanente como un bien primordial de la Patria, y el del régimen sindical como el orden natural de la sociedad misma. Si todavía en Italia los contratos colectivos forman parte de la vida de las corporaciones, en cambio en Alemania han sido abolidos en el régimen nacional del trabajo, y se fija en última instancia su retribución por decisiones con fuerza legal o por Reglamentos de Tarifas. La tutela que, como declara la Carta del Trabajo de Italia, ejerce el Estado sobre el trabajo como deber social, exige que sus actos hallen como expresión verdadera y última las leyes.

Pero, además, el orden corporativo sindical, no solamente debela, allana, un orden erigido sobre meras estipulaciones contractuales, sino también aquel derecho civil que le sirve de fundamento, norma y garantía, cuya vigencia es la vigencia de los contenidos antisociales de las cláusulas contractuales, y es el refrendo de la ignorancia de una justicia social y de la indiferencia o indigencia ético-política del Estado. «Las dos nuevas tendencias, dirá Arena, que se compenetran, hacia la integración de los grupos sociales y económicos con el Estado, y hacia la acción creciente de esa integración en la esfera social, dan lugar a una transformación de las ideas y de los institutos de derecho privado, en correspondencia con los nuevos hechos económicos y con los nuevos ideales de cohesión social» (2).

---

(1) Ortega Gasset, *Espectador*, tomo V. Obras, pág. 472.

(2) Arena, *La Carta del Lavoro*, pág. 115.

Después de todo, ese fenómeno es un fenómeno connexo con el de las transformaciones que el movimiento sindical produjo en la esfera del derecho político y de la actividad del Estado. Y claro es que esa acción corrosiva sobre el derecho civil, o, mejor, ese injerto en él de un SENTIDO SOCIAL, alcanza, sobre todo, a aquel derecho civil sumamente influido por el Derecho Romano, que, como del trabajo no conocía más que su aspecto servil y carecía de toda idea moral del mismo, pretendía abrazar en unos cuantos preceptos fragmentarios y mezquinos el imperio universal del trabajo, un imperio de actividades y relaciones cada vez más finas, variadas, e innumerables; génesis y regénesis de una vida social mísera o próspera, que crean y recrean un orbe vastísimo de obras y productos para subvenir y servir más eficazmente, más egregiamente, a la vida y a la existencia del hombre, una vida y existencia tal que convierte sus necesidades más aflictivas en sus privilegios más genuínos, más divinos. Si la recepción del Derecho Romano en el Renacimiento apresuró la descomposición, caída y desmoronamiento del orden jurídico y social — leal y gremial — de la Edad Media, su recusación en la Edad Actual coincide con la reaparición y desenvolvimiento de un régimen corporativo sindical, como lo prueba de un modo fehaciente el punto 19 del Programa del Partido Obrero Alemán Nacional-Socialista: «Exigimos por esto (alude sobre todo a los puntos 10 y 17) la sustitución del Derecho Romano, al servicio de un orden materialista y mundial, por un derecho común alemán (ein Deutschesgemeinrechts). » Y el aludido punto 10 dice: «Exigimos una lucha implacable contra los que perjudiquen el interés común con su actividad. Los criminales explotadores del pueblo, los usureros, los agiotistas y otros similares, son reos de muerte, sin consideración a su confesión o raza.»

Cada vez, pues, se descubre con mayor claridad que existe en todas las legislaciones nacionales, aún en aquellas de firmes y hondas raíces liberales, la tendencia a considerar la retribución del trabajo como una materia, no del derecho civil, sino de un derecho social, que elimina el régimen económico de los mercados e instaura la subsistencia sobre bases jurídico-sociales. Pero esa tendencia se acentúa preponderantemente en el sentido de derivar inmediatamente del derecho al trabajo el derecho a la subsistencia permanente o, como también se dice, del derecho a la continuidad del trabajo el derecho a la subsistencia estable; tendencia que se realiza de un modo expreso en aquellos países que organizan el trabajo sobre bases sindicales. Así acontece que en el Programa del Partido Obrero

Alemán Nacional-Socialista se proclama inmediatamente después del derecho al trabajo el deber del Estado a subvenir a la subsistencia de los parados forzosos. Y esto mismo lo encontramos en el punto 15 de Falange Española Tradicionalista y de las J. O. N. S.: «Todos los españoles tienen derecho al trabajo. LAS ENTIDADES PUBLICAS SOSTENDRAN NECESARIAMENTE A QUIENES SE HALLEN EN PARO FORZOSO.» En suma, la subsistencia, cualesquiera que sean las causas de interrupción del trabajo (desocupación, enfermedad, invalidez, vejez, etc.), se considera como coste constante de la producción, a la cual atienden los individuos y la colectividad de muchas formas, que son el origen de distintas instituciones sociales: desde la asistencia directa: ahorro, socorros diversos, hasta la asistencia indirecta mediante seguros sociales, subsidios de las corporaciones y del Estado. De ahí que el Fuero del Trabajo, después de afirmar que «Todos los españoles tienen derecho al trabajo» y que «La satisfacción de este derecho es misión primordial del Estado» (1), declara que «El Estado velará por la seguridad y CONTINUIDAD en el trabajo» (2), y que «La previsión proporcionará al trabajador la seguridad de su amparo en el infortunio» y «Se incrementarán los seguros sociales de vejez, invalidez, maternidad, accidentes del trabajo, enfermedades profesionales, tuberculosis y paro forzoso, tendiéndose a la implantación de un seguro total. De un modo primordial se atenderá a dotar a los trabajadores ancianos de un retiro suficiente» (3). La tendencia a eliminar el derecho civil, las estipulaciones contractuales y a crear en su lugar un derecho social de regulación y remuneración del trabajo se nota en el siguiente artículo: «El Estado fijará bases para la regulación del trabajo, con sujección a las cuales se establecerán las relaciones entre los trabajadores y las empresas. El contenido primordial de dichas relaciones será, tanto la prestación del trabajo y su remuneración, como el recíproco deber de lealtad, la asistencia y protección en los empresarios y la fidelidad y la subordinación en el personal» (4). Ahora bien, todo esto aparece en el concepto y en la realidad

---

(1) Fuero del Trabajo, I, 8.

(2) Fuero del Trabajo, III, 2.

(3) Fuero del Trabajo, X, 1. 2.

(4) Ídem, III, 4.

de un modo tan asistemático y tan inorgánico, tan condicionado por los modos de pensar y obrar burgueses, que los que entienden de esos y se mueven sobre esas realidades jamás han desentrañado sus fundamentos ni erigido aquellas instituciones que fuesen el exponente de una sola idea y de una sola Sociedad.

7. —II) El problema de la retribución del trabajo. — La adquisición ilimitada de riquezas. La idea de medida (MENSURA). La existencia de un principio directivo de la economía y su incumbencia al Sindicato y al Estado —

A la verdad, cuanto acabamos de exponer se refiere al rostro de penuria que ofrece la retribución del trabajo. Pero el reverso de ese rostro de penuria es rostro de opulencia, que ya preludian los capítulos anteriores. En efecto, las retribuciones mínimas suelen ser, la mayor parte de las veces, la secuela de las retribuciones máximas; y en uno y otro caso un indicio de corroimiento y decaimiento de un sentido de justicia social, y un indicio de desinterés por la colectividad, por la convivencia activa en una Patria. Por eso, cuanto acabamos de exponer hallará su corroboración, su medida y su coronamiento en cuanto vamos a decir a propósito de la adquisición ilimitada de riquezas, y así volveremos además a reafirmar y reforzar una vez más, línea tras línea, ciertos conceptos últimos que retornan siempre como paladines ineludibles. Esos conceptos fundamentales, que van a proyectar de nuevo su luz sobre las palabras inmediatas, y que van a servir para enjuiciar, como antes la exigüidad, ahora el exceso o superabundancia de la retribución, son el concepto del trabajo como deber o función social o como «servicio a la utilidad común del pueblo y del Estado» (1), el de la cooperación integral de todos y cada uno de los individuos a la producción de los bienes indispensables para formar el acervo común que requiere tanto el interés propio como el interés colectivo, y el concepto de ser real superior: la sociedad, cuya concreción tangible y emocional es la Patria.

———

(1) Gesetz zur Ordnung der nationalen Arbeit

Y todos esos conceptos envuelven que — si el individuo ha de vivir y realizarse en ellos y, recíprocamente, ellos han de vivir y de realizarse en el individuo, y crear así una simbiosis necesaria a la vida moral del individuo y de la sociedad — envuelven que el trabajo no se convierta en origen exclusivo de intereses propios, de beneficios propios indefinidos, de ventajas propias ilimitadas, de ganancias fabulosas, esto es, de una retribución de tal índole que le conduzca meramente a ser el origen de un enriquecimiento individual inconmensurable, sin límites ético-sociales ni materiales; con lo cual, el trabajo, en contradicción con su naturaleza moral, no sólo no reportaría nada al procomún, sino que depredaría y absorbería exhaustivamente los intereses de la colectividad. Es así como bajo la burguesía revolucionaria el trabajo se ha desnaturalizado en su esencia moral y social. La ganancia, bajo el régimen burgués liberal, es por entero el móvil único e irresistible del trabajo. Ya uno no se propone este trabajo mejor que el otro, ni se empeña uno en ejecutarlo con mayor pericia y habilidad, ni crear o producir obras más valiosas, sino que uno se propone y desenvuelve cualquier género de trabajo, cualquier género de actividades que conduzcan pronto, rápidamente, a convertir en propias cuantiosas riquezas, a adueñarse sin dilaciones de más y más bienes, a constituir emporios. No en vano, sino como un efecto revelador de la pérdida de unas sentidas verdades ético-sociales, esa idea de que el móvil único del trabajo, aún después de cubiertas todas las necesidades individuales, es la adquisición ilimitada de riquezas, la encontramos en un fisiócrata y adversario de las corporaciones gremiales como Turgot, para quien la ganancia que exceda a uno, después de haber cubierto todas las necesidades, es un supérfluo que puede aplicarse a incrementar la riqueza propia, destinándolo a «comprar el trabajo de otros miembros de la sociedad»: «Des que le labour produit au delá de ses besoins, il peut, avec ce superflue que la nature lui acorde en pur don au delá du salaire de ses peines, acheter le travail des autres membres de la société» (1). De esa suerte, no ya el trabajo de uno mismo, sino el trabajo de los demás, convertido en mercancía, es considerado como careciendo en sí de una dimensión social y siendo simplemente fuente del enriquecimiento individual. De ahí había de surgir en gran parte el argumento marxista de la plus valía.

———

(1) Turgot, *Reflexions sur la formation et la distribution des richeses*.

Frente a ese principio de la burguesía liberal, surgió otro tan cuestionable, sino tan inmoral, ya que brota de la misma raíz y sólo como reacción contra su extensión; y es el principió incluido en todas las reivindicaciones proletarias y denominado «el derecho al producto íntegro del trabajo». Según eso, el trabajo no actúa en beneficio de otros ni de los intereses colectivos, sino en beneficio de uno mismo. Principio, quizá, válido, si se concibe como una réplica a la moral capitalista, que eleva la propia ganancia aún a cuesta del empobrecimiento de los demás y de los intereses comunes. Pero, ya la versión proletaria, o el derecho al producto íntegro del trabajo, ya la versión capitalista, o el derecho a la adquisición ilimitada de riquezas, son en si una conculcación del deber social del trabajo y una negación y un ataque a los intereses colectivos inherentes a la sociedad y al Estado (1).

Esa idea de un derecho a adquirir ilimitadamente riquezas, es la que había de llevar al capitalismo a un proceso indefinido en la producción, que se realizaría mecánicamente, sin atemperarse ni a las necesidades individuales ni a las necesidades sociales de un país; atento cuando más a los mercados mundiales, y aún así un tal proceso desemboca en la superproducción y en la saturación de esos sus mercados. Y, por último, ese proceso se resuelve en esta paradoja: que el trabajo, la retribución, el interés propio y el interés social, cuya conciencia suprema es el Estado, quedan subyugados y reabsorbidos por un interés anónimo (2), que se convino en

---

(1) Pío XI dice, a propósito de una distribución de bienes y riquezas1 realizado con arreglo a esos principios, que violan la ley de justicia social: «Las riquezas incesantemente aumentadas por el incremento económico social deben distribuirse entre las personas y clases, de manera que quede a salvo lo que León XIII llamaba la utilidad común de todos, o con otras palabras, de suerte que no padezca el bien común de toda la sociedad. Esta ley de justicia social prohíbe que una clase, excluya a la otra de la participación de los beneficios. Violan esta ley no sólo la clase de los ricos, que, libres de cuidados en la abundancia de su fortuna, piensan que EL JUSTO ORDEN DE LAS COSAS ESTA EN QUE TODO RINDA PARA ELLOS y nada llegue al obrero, sino también la clase de los proletarios, que, vehementemente enfurecidos por la violación de la justicia y excesivamente dispuestos a reclamar por cualquier medio el único derecho que ellos reconocen, EL SUYO, TODO LO QUIEREN PARA SI POR SER PRODUCTO DE SUS MANOS, y por esto, y no por otra causa, impugnan y pretenden abolir dominio, intereses o productos' adquiridos mediante el trabajo, sin reparar a qué especie pertenecen o qué oficio desempeñan en la convivencia humana.» (*Quadragessimo Anno*, 28 y 29.)

(2) Véase: José Antonio, *Discursos*, págs.. 68 y 133

llamarlo «la tiranía del interés», ejercida por los centros especuladores de las altas finanzas mundiales. Pero, a su vez, la idea del derecho al producto integro es la que había de llevar al sindicalismo proletario a un incremento indefinido de los salarios, que determinó el fenómeno de los llamados salarios políticos. De forma que el régimen liberal evidencia en la realidad histórica que toda anarquía y libertad inicial se resuelve en una tiranía y esclavitud finales, que niegan su principio generador: el interés propio; y lo niegan precisamente por haber prescindido de un principio de justicia que salvaguardase tanto el interés propio como el interés de la colectividad.

Por el contrario, el régimen sindical reivindica y salvaguarda los intereses propios del hombre, su derecho a hacer del trabajo principio de su subsistencia y de la adquisición estable de bienes de fortuna; pero reivindica y salvaguarda también los intereses colectivos, y, por esa razón, pone un límite a la adquisición de riquezas propias, para proteger los intereses de toda la colectividad. Por ello, la justicia social se realiza en el Sindicato, no sólo en cuanto representa un equilibrio y una equidad en la distribución proporcional de los intereses individuales, sino más bien en cuanto exige una cooperación real de los individuos a los intereses de la colectividad, limita aquéllos en beneficio de estos últimos, y, por fin, reincorpora y representa estos intereses, constituyéndose para ello en órgano del Estado. Ya que, como veremos, si en el régimen liberal el interés colectivo se asimila y confunde en el interés individual, por la cual carece de representación propia, aún en el Estado, en el régimen sindical no solamente los intereses de los individuos, sino los intereses de la colectividad son comprendidos y representados en el Sindicato. De ahí se verifica que e] Estado siente protegidos y fomentados representados y realizados en el Sindicato los intereses supremos de la colectividad, y, asimismo, enderezados y elevados los intereses de los individuos en la dirección de los altos fines comunes; y el Sindicato siente potenciada su vida con los recursos y poderes adscritos a la soberanía del Estado. Todos se sienten responsables y partícipes de un mismo destino; ni los intereses de los individuos ni los intereses del Sindicato pueden sobrepasar la línea extrema, la barrera infranqueable, que forman los intereses inviolables y supremos de la sociedad erigida en Estado. Así éste cuida, controla y colabora al desenvolvimiento de los intereses individuales y sindicales por medio del mismo Sindicato; porque el poder civil «no puede limitarse a ser mero guardián del derecho y el recto orden, sino que debe trabajar con todo

empeño para que, conforme a la naturaleza y a la institución del Estado, florezca por medio de las leyes y de las instituciones la prosperidad tanto de la comunidad cuanto de los particulares» (1).

Pues bien, desde siempre la vida y las ciencias ético-políticas se han elevado contra ese pretendido derecho natural a adquirir riquezas ilimitadas, que convierte la ganancia en un fin último y crea un espíritu económico libre de escrúpulos para toda laya de empresas; y han excogitado frente al mismo ciertas ideas ético-sociales que restringen y subordinan la adquisición y acumulación de las riquezas a la ley de subsistencia de los demás individuos y al bien común de la comunidad. Y entre esas ideas, en torno a las cuales se ha discutido y combatido más de una vez y durante siglos en la vida de los pueblos, aparecen, como más eximias y obvias, la de la igualdad — isotés —, excogitada por Aristóteles, una de las ideas sobre que se apoya y edifica su Política; la de la mensura o medida, excogitada por Santo Tomás, uno de los centros sobre que gravita la doctrina sobre la propiedad en su Teología; la de Vernuntigkeit — racionalidad —, excogitada por Hegel, uno de los puntos sobre que versa su concepto de las funciones cardinales del Sindicato. Cada una de estas ideas han sido objeto de dilucidaciones e interpretaciones múltiples, y, por lo tanto, de un desenvolvimiento repleto de vicisitudes y manifestaciones doctrinales a lo largo de la Historia; y en nuestros días han venido a fundirse en la idea de justicia social — así se explica que un tanto equívoca; ya que se ha convertido en el lugar común de estas y otras ideas y hechos ético-sociales muy diversos. En todo caso, se revelan, en sus orígenes y en sus fines, como un testimonio perenne de que la sociedad opuso siempre a la tendencia a adquirir y acumular ilimitadamente riquezas ciertas ideas e institutos, inspirados por ellas, para que la redujeran a unos determinados límites ético-políticos.

La idea de IGUALDAD — isotes — en Aristóteles emerge de su teoría como medio — mesotes — entre el defecto — ellypsis —y el exceso — yperbolé —, que se manifiesta en la recta razón — logos orthos —. Un cierto equilibrio, paridad o nivelación en las fortunas y en las relaciones

---

(1) *Quadragessimo Anno,* 12.

sociales, es la regla misma de la justicia — dokei de pasin ison ti to dikaion einai (1) —, y es el principio del orden y de la estabilidad del Estado, que «halla en la clase media un elemento de conservación contra las revoluciones.» Por lo demás, desde el punto de vista # de la vida personal, tanto el defecto como el exceso de riquezas perjudica el ejercicio de la virtud y constituye un peligro para la vida social del Estado.

Santo Tomás refunde y equilata esos conceptos aristótelmicos de medio, recta razón y fines en el de MENSURA — MEDIDA —, que, según él, debe presidir el orden de las relaciones del hombre con las cosas exteriores, cuya razón es la de ser medios para fines: **«Bona autem exteriora habent rationem utilium ad finem»** (2). Y es esencial para su bondad su relación de medios para fines**: «Oportet autem quod ea quae sunt ad finem ex fine bonitatem accipiant»** (3). Pero de su razón de ser los bienes exteriores medios para fines resulta su medida, «porque en todas las cosas que son relativas a un fin. el bien consiste en una cierta medida... Y los bienes exteriores tienen el carácter de cosas útiles para un fin. En consecuencia es necesario que el proceder moral del hombre en relación con los bienes exteriores esté sujeto a una cierta medida, esto es, que el hombre, con arreglo a cierta medida, trate de obtener las riquezas exteriores en tanto que sean necesarias a la vida de él mismo, conforme a su condición. Y, por lo tanto, en el exceso de esta medida consiste la injusticia, esto es, en tanto que alguien, fuera del orden debido, quiera o adquirirlas o retenerlas». **« Quod in quibuscunque bonum consistit in debita mensura: unde necesse est quod per excessum vel diminutionem illius mensurae malum proveniat. In omnibus autem quae sunt propter finem, bonum consistit in quadam mensura: nam ea quae sunt ad finem, necesse est com mensurari fini, sicut medicina commensuratur sanitati, ui patet per Philosophum. Bona autem exteriora habent rationem utilium ad finem, sicut dictum est (4). Unde necesse est quod bonum hominis circa ea**

---

(1) Pol., III, 7.

(2) S. Tomás, S. Th., 2. 2, q. 118, art. 1.

(3) S. Tomás, S. c. Gentiles, lib. III, cap. 133. Véase también S. Tomás, S. Th. 2. 2, q. 50, art. 3.

(4) Quaest… praecm, art. 3 et 12, quaest. II, art. 1.

consistat in quadam mensura, dum scilicet homo secundum aliquam mensuram quaerit habere exteriores divitias, prout sunt necessariae ad vitam ejus secundum suam conditionem. Et ideo in excessu hujus mensurae consistit peccatum, dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel acquirere vel retinere» (1). Pero, además, agrega Santo Tomás que la medida, que un límite a la adquisición ávida y a la acumulación sórdida de riquezas, que la exigencia de que el apetito natural de ellas se supedite a leyes prescriptas por la razón, viene impuesta inmediatamente tanto por la misma naturaleza de los bienes temporales, que son en sí mismos limitados, como por la insatisfacción de las necesidades de la vida total de la sociedad, en la cual no puede detraerse por unos lo que requiere en justicia la satisfacción de las necesidades de otros miembros suyos. De ahí que quien los adquiera o conserve fuera de toda medida conculca el bien de los restantes y de la colectividad, «porque no puede un hombre superabundar en riquezas exteriores, sin que otro carezca de ellas; pues los bienes temporales no pueden ser poseídos a la vez por muchos» **«quia in exterioribus divitiis non potest unus homo superabundare, nisi alter defficiat; quia bona temporalia non possunt simul possideri a multis»** (2).

En relación con un concepto tal de mensura, no sólo no existe el derecho natural a incrementar ilimitadamente las propias riquezas, sino que aparece el concepto de superabundancia o superfluidad; y, por tanto, el derecho natural que obliga a dispensar el exceso de riquezas en favor de los necesitados. «Las cosas que algunos poseen con superabundancia, son requeridas por derecho natural para la sustentación de los necesitados». **«Res, quas aliqui superabundanter habent, ex natural jure debentur sustentationi pauperum»** (3). Así que, en cuanto al uso de los bienes, solamente «lo necesario» es, en sentido absoluto, «lo propio»; pero «lo superfluo» es, asimismo de aquellos otros que pueden hallar, en lo que a uno sobra, sus medios de subsistencia**. «Bona temporalia, quae homini divinitus conferuntur, ejus quidem sunt quantum ad proprietatem; sed quantum ad usumnon solun debent esse ejus, sed etiam aliorum, qui eis**

---

(1) S. Tomás, 2, 2. q. 118, a. 1.

(2) Santo Tomás, Ibd. et., et 2, 2, q. 66, a. 7.

(3) S. Tomás, S. T., 2 2, q. 66, a. 7.

sustentari possunt ex eo quod ei superfluit» (1).

Pero, ¿a quién en la sociedad incumbe o compete organizar, conservar, asegurar y representar esa **mensura**, como dijo Santo Tomás, esa **Vernuntigkeit** o **racionalidad**, como diría Hegel, esa justicia social, como generalmente se dice hoy, aún en las encíclicas de la Iglesia, siempre esa limitación en la adquisición y acumulación de las riquezas, esto es, un orden social en la vida de la economía que subordine las mismas a los fines privados y a los comunes de la colectividad? El liberalismo responde, aún en su ocaso, como respondió ya en sus albores y en su apogeo: meramente al individuo; su conciencia y arbitrio son la ley última de un orden natural de las riquezas. Más, si antes de la experiencia liberal se creía que conservar una cierta igualdad y garantizar una cierta participación en el uso común de los bienes era uno de los fines de los gremios, después de apurada la experiencia liberal, ha cobrado de nuevo evidencia esta verdad: en la sociedad corresponde realizar esa mensura y sus fines, en primer término, al Sindicato, en último término, al Estado. Hegel, que, en medio del liberalismo, había arrumbado la respuesta liberal, fué el primero que vió con perspicacia la verdad que atribuye el cuidado y garantía de esa función social al Sindicato. Y es ahora, y solamente ahora mismo, que se admira y comprende cabalmente, en los refulgores de su luz, esta su verdad: que la corporación sindical representa en sí misma, en su esencia ético-social, una idea de mensura en la adquisición de las riquezas, y, por consiguiente, tanto en el carácter social de la actividad individual adquisitiva como el carácter social de los productos o riquezas adquiridas. Así es como ha concitado y concentrado en una frase fundamental esas verdades esenciales: «En la corporación existe tanto más una limitación del llamado derecho natural de ejercitar su actividad y, en su virtud, de adquirir lo que es de adquirir, cuanto más la actividad es dirigida a la racionalidad — Vernuntikgeit —, es decir, es libertada, amparada y asegurada del propio arbitrio y azar, tanto del riesgo propio como del riesgo para otros, y, a la vez. es elevada a actividad consciente de un fin colectivo» (2). Hegel entiende entonces que un cierto orden racional en la adquisición y distribución de las riquezas requiere, como organización social, la existencia del Sindicato.

---

(1) S. Tomás, S. Th., 2 2, q. 32. a. 5.

(2) *Gr. der Philosophie des Rechts*, párrafo 254.

Estas últimas y otras ideas primeramente expuestas han servido de supuestos a uno de los hechos decisivos del mundo actual: el reconocimiento general de la necesidad de un principio directivo en la vida de la economía. «Es, pues, completamente necesario que se reduzca y sujete de nuevo la economía a un verdadero y eficaz principio directivo» (1). Y, en ese sentido, ese principio directivo se propugna, no sólo contra la libre concurrencia y contra la dirección heteronómica, que presupone tantos centros reguladores del trabajo, de la producción y de la distribución de las riquezas como haya de empresas distintas, sino contra «la prepotencia económica» (2), contra los emporios que erigen con su adquisición y acumulación ilimitadas las empresas capitalistas. Pues bien, en el Sindicato, guiado por su idea de cooperación y de una jerarquía sociales en la realización de fines comunes, se conspira a crear y organizar institucionalmente ese principio directivo, que persigue el establecimiento de normas reguladoras de todas las actividades económico-sociales, que reobra contra el arbitrio de los individuos y recrea sus intereses en el equilibrio y armonía de los intereses comunes. Sin embargo, así como ese principio directivo no cabe que se erija y cancele simplemente en el individuo y su interés propio, que tan sólo él, como creía y proclamaba el liberalismo, sea el principio directivo de las relaciones económico-sociales, así tampoco cabe que se erija y cancele meramente en el Sindicato, como creía e intentaba realizar el sindicalismo revolucionario; sino que ese principio directivo halla conjuntamente su instituto máximo en el Estado. Si se quiere, un tal principio directivo es en sí un principio sindical, que integra y coordina en una orientación y dirección convergentes la conciencia y realizaciones del individuo, del Sindicato y del Estado, para lo cual se ordenan en organismos jerárquicos que comportan y conspiran en sí a un mismo género de vida y de finalidades en sus quehaceres económico-sociales. O un principio sindical informa e incorpora y mueve tanto la conciencia del individuo como la del Sindicato y la del Estado. Aunque a la de éste le corresponda ser su exponente absoluto. El orden real de la sociedad misma consiste y coincide en ser un orden sindical, donde la

---

(1) Pío XI, *Quadragessimo Anno, 43.*

(2) Ibd.

economía no es simplemente del individuo, sino también del Sindicato y del Estado.

Y hasta tal punto el régimen sindical representa en sí una cierta medida, una limitación social en cuanto concierne a las relaciones del hombre con las riquezas, y representa una ordenación de las mismas con arreglo a los fines individuales y comunes de la colectividad, que se detracta, se combate, se corrompe y se extingue siempre que se inicia un proceso histórico de capitalización, que conduce, como en la Edad Antigua, el latifundismo, por el cual una masa cada vez mayor de individuos carentes de tierras habían de vivir ya de un salario ya de las dádivas del Estado. A la vista de la pobreza y de la riqueza, criaturas gemelas y dispares del latifundio, se perfiló la frase de Plinio: **Latifundia perdidere Italiam.** Pero los latifundios no sólo arruinaron económicamente a Italia, sino también al Imperio, y, lo que es peor, redujeron a la servidumbre a sus hombres; a la impericia, sus labores y sus artes; y a yermas, sus provincias; pues en esas explotaciones de siervos rudos y envilecidos, la vida, agotada en duras tareas e imposibilitada de procurarse un peculio propio y de constituir una familia normal, no se procreaba a sí misma. Por eso, los bárbaros, cuyas levas hacia largo tiempo que nutrían los ejércitos imperiales, pues no cabía reclutarlas en sus provincias, por carencia de vidas jóvenes, emprendieron con sus invasiones la repoblación de los territorios imperiales despoblados y la transformación de las relaciones jurídicas y sociales, que hizo posible la reaparición de la propiedad individual y de la vida familiar. Un ejemplo magno de que toda capitalización ilimitada de los bienes destruye la subsistencia del individuo y lo reduce a la servidumbre y, de esa suerte, destruye acto seguido la vida de la familia y la del Estado. Y un proceso análogo al que se verificó en la Edad Antigua es el que tuvo lugar en la Edad Moderna, cuyo proceso nos ha conducido al capitalismo y, al final, a las concentraciones del supercapitalismo, con su sistema de finanzas y trusts, que consumó por entero la ruina del régimen gremial, impuso al trabajo un régimen de salarios, aniquiló la propiedad en sus diversas formas: territorial, industrial y comercial, apresuró la reducción de grandes masas de artesanos a simples proletarios, la despoblación de los campos y la aglomeración de sus gentes a las ciudades, la caída y disolución de la vida familiar y la restricción de la natalidad. Sólo las grandes reservas espirituales y morales del Mundo Moderno contuvieron y evitaron que la vida, en su evasión de la miseria y del oprobio, no se precipitase y pereciese

en el mismo abismo en que desapareció en el Mundo Antiguo. Y, no cabe dudarlo, entre las fuerzas que impidieron la caída de la sociedad en una economía de esclavitud, están las fuerzas sindicales.

Así es que si el régimen gremial surgió en gran parte como consecuencia del derrumbamiento de todo el orbe de formas políticas, jurídicas, institucionales, que presidían la vida económica y social del Mundo Antiguo, y ha representado la instauración de un orden ético-social en congruencia con la dignidad del hombre y de la colectividad, que prescribía en lo económico una contención a la adquisición ilimitada de riquezas y unos derechos fijos, taxativos, en la participación de los beneficios del trabajo y en la venta de sus productos; el régimen sindical, su similar, surgió también en el seno de la sociedad burguesa-liberal por idénticos motivos y con idénticas pretensiones, para arredrar los peligros inminentes que se cernían sobre el Mundo Moderno, para abolir un régimen de salarios y de mercados con sus especulaciones y eventualidades, y para poner coto a un enriquecimiento, que eleva el interés propio a uno de los fines supremos, constituyendo un emporio de bienes sin la más mínima relación con el bien de la colectividad. Ambas ideas, pues, la abolición del salario y sus principios connexos, y una mensura en la adquisición de las riquezas y formación de capitales anónimos, son dos postulados fundamentales del régimen sindical que conspiran pugnazmente contra el capitalismo, y, a la vez, dos de los pilares sobre los cuales se intenta reconstruir el patrimonio de los individuos y de la colectividad.

A esas dos premisas fundamentales responden en la actualidad las declaraciones generales de los grandes programas políticos nacionales y las exigencias imperativas de las legislaciones fundadas en los mismos. Así los puntos 9, 10, 11, 12, y, sobre todo, el 13, del Programa Nacional-Sindicalista, que declara que «el Estado reconocerá la propiedad privada como medio lícito para el cumplimiento de los fines individuales, familiares y sociales, y la protegerá contra los abusos del gran capital financiero, de los especuladores y de los prestamistas»; el 14 afirma: «Defendemos la tendencia a la nacionalización del servicio de banca y, mediante las corporaciones, a la de los grandes servicios públicos». A esos mismos principios responden varios puntos del Programa Obrero Alemán Nacionalsocialista, desde el 10 hasta el 20, que exigen, el 11, «La abolición de todo ingreso obtenido sin trabajo o sin esfuerzo»; el 12, «La absorción

absoluta de cualquier ganancia debida a la guerra»; el 13, «La estatificación de todas las empresas que se hayan unificado en consorcios (trusts)»; el 14, «La participación en los beneficios de las grandes empresas». El Fuero del Trabajo olvida el principio de MENSURA, uno de los pilares de la sociedad sindical, y nada prescribe sobre una capitalización o adquisición ilimitada de riquezas; sin embargo, actúa indeliberadamente sobre sus conceptos del capital y de la empresa, tal como los perfila en el capítulo VIII. En efecto, se perciben en él dos tendencias, que conspiran al fin común. Una tendencia a desproveer al capital de sentido moral, en la misma medida en que lo convierte en un simple instrumento de la producción. «El capital es un instrumento de la producción» (1). Y otra tendencia que le impulsa a considerar a la empresa, no como una simple sociedad económico mercantil, de la cual es la ganancia el fin primordial, sino como una sociedad ético-vital, en que todos los elementos de la unidad productora cooperan también a fines últimos y se subordinan al bien común. «La empresa, como unidad productora, ordenará los elementos que la integran, en una jerarquía que subordine los de orden instrumental a los de categoría humana y todos ellos al bien común.» Y por esa razón, se les señala un límite y una aplicación a sus beneficios. «El beneficio de la empresa, atendido el justo interés del capital, se APLICARA con preferencia a la formación de las reservas necesarias para su estabilidad, al perfeccionamiento de la producción y al mejoramiento de las condiciones de trabajo y vida de los trabajadores» (2).

---

(1) Fuero del Trabajo, VIII, 1.

(2) Ídem, VIII, 4.

V.— EL PODER SINDICAL Y LA PRIMACÍA DEL INTERÉS COMÚN Y DE LA COMUNIDAD

1. —Interés común y Sindicato—

El trabajo, recapitulemos, no es simplemente un bien individual, sino, además, un bien social. Ya vimos como es uno de los principios primordiales sobre que se concina la Sociedad. Y vimos, además, como la justicia social requiere que el trabajo no se convierta en un simple factor de enriquecimiento individual, por lo cual no reporte ningún beneficio al procomún. De que todo eso es tal como lo indicamos, de que el trabajo, tanto en sí, como en sus producciones, es indisoluble del interés común, y hasta supone el primado del interés común y de la comunidad, se corrobora empíricamente por el hecho de que la comunidad jamás dejó al albedrío de los individuos el trabajar o no trabajar. Apeló siempre a las medidas más drásticas, despóticas e inhumanas para impeler a los individuos a un trabajo indeclinable: desde la creación de un estado de necesidad, cuyo lema incide en las palabras del Apóstol, «quien no trabaje, que no coma»: hasta la sanción de leyes que, a su vez, van también desde la simple prohibición de la vagancia y de las huelgas hasta la aplicación de penas atroces, incluso capitales, a los vagos e instigadores de huelgas, y a la implantación del trabajo obligatorio por la compulsión y aún por el establecimiento de la esclavitud, a la cual, más de lo que se cree, propende una y otra vez la humanidad. La servidumbre del Mundo Antiguo y de épocas posteriores se defendió en virtud de consideraciones más o menos edificantes que presentaban el trabajo como un bien imprescindible para la existencia de la comunidad y del Estado. Los hombres subrayaron ignominiosamente con la esclavitud hasta qué punto el trabajo entraña en sí la existencia de un interés que trasciende todo interés individual, y es un interés supremo de la misma comunidad.

Y, sin embargo, ese interés común o social, o ese bien común o bien social — nosotros aplicaremos indistintamente todas esas denominaciones — el trabajo como IMPERATIVO, careció siempre de una **vis regitiva communis**, de un COMUN PODER RECTOR o de una POTESTAD DIRECTIVA COMUN, esto es, de un instituto ordenador de él como interés de la comunidad. O un tal instituto, cuando existió, adoptó o formas inhumanas, como es la esclavitud, o formas deficientes, como es el gremio, o formas clasistas, como es el sindicato proletario, o se careció en absoluto de tales institutos, y el empresario se proclamó «eo ipso» en la sola potestad ordenadora del trabajo creador. Anonada pensar que la humanidad en su existencia secular careciese de la conciencia del trabajo como un imperativo, como uno de los intereses supremos de la comunidad y, por tanto, careciese también de la conciencia de un instituto como POTESTAD SOCIAL DEL TRARAJO. También, a este respecto, las leyes civiles, sobre todo las calcadas en las leyes romanas, que desconocieron por entero la dignidad del trabajo y de la persona del trabajador, contribuyeron a que se considerase simplemente como una fuerza natural o, como diría Smith, como una simple fuente de riquezas; por lo tanto, a que no se reconociese sobre él y sus producciones otra especie de potestad que el poder privado de los individuos, que origina siempre relaciones en que unos son sojuzgados por los otros en una medida menor o mayor. En general, el derecho y los deberes de las partes son regidos o por las leyes privadas de una de ellas o por pactos entre ellas. Tanto los poderes sociales como la misma sociedad aparecen relegados al fondo, indiferentes a la suerte del trabajo y de sus productos. El sindicalismo y el socialismo operaron una conversión en esa conciencia antisocial del trabajo, al evidenciar su transcendencia en la comunidad; aunque malograron en gran parte sus repercusiones por sus perjuicios clasistas. Sin embargo, en congruencia con una tal cuasi conciencia social del trabajo, aparece de un modo claro que tiene que existir una **vis regitiva communis**, la cual habrá de regir el trabajo y las relaciones económico-sociales nacidas de él, ya afecten a las personas y sus necesidades, ya a las cosas y su producción.

En el sindicalismo nacional, el trabajo cobra por entero el rango de un bien común, y, en consecuencia, experimenta, sobre todo, en Alemania, cuanto al trabajo afecta y consigo comporta una transformación radical. El derecho del trabajo, ya no es un derecho civil o un derecho de clase, un derecho social obrero, sino un derecho del trabajo nacional, es decir, un

derecho de la comunidad nacional en el ejercicio de sus actividades creadoras; y el trabajador ya no es un individuo aislado o un miembro de una clase, de la obrera por oposición a la patronal, sino un miembro de la comunidad que contribuye con su actividad al bien común de la Nación y del Estado. En este estadio, la misma comunidad va a erigirse en Sindicato o crear en sí el Sindicato como un PODER PUBLICO que rija y ordene el trabajo, como uno de los intereses supremos de la vida común. Y el Sindicato, al regir y ordenar el trabajo nacional, rige y ordena por ello la economía, es decir, cuanto afecta a la producción de riquezas y a la satisfacción de las necesidades comunes.

2. —Interés individual e interés social—

Elevado el trabajo a la categoría suprema de un bien común o interés social, la cuestión que ahora va a plantearse y que intentarán resolver las políticas y las leyes es, no ya la distinción y oposición derivadas entre el trabajo y el capital, sino la distinción y oposición originarias entre el trabajo como interés individual y el trabajo como un interés social, y entre el **arbitrium** o la **vis regitiva individualis** y el **imperium** o la **vis regitiva communis.** Sendos intereses y sendas potestades radican en la esencia del trabajo, y de ningún modo aparecen agregados a ella como proliferaciones de órdenes extraños. Y eso, y que la oposición entre trabajo y capital se deriva de. la oposición primaria que se origina en la esencia del trabajo entre el interés individual y el interés social de él, podría corroborarse con las críticas justificadas que se hacen contra el capital por varias doctrinas sociales, y que se fundan en el hecho de que el capitalista absorbe y apropia en beneficio del capital el común interés o riqueza social que el trabajo produce, y en el hecho de que dirige y controla sin apelación y interposición de instancias supremas la masa social de los trabajadores, cual si fuese una POTESTAD SOCIAL con IMPERIUM. Pero la cuestión que plantea esa oposición originaria se convierte en árdua y difícil, porque carece la inteligencia de los hombres de una idea clara de la comunidad, de una teoría fundamental de la misma y del Estado, con la cual ilumine las latebrosidades profundas sobre que flota a la deriva la vida social de los hombres. Hoy se palia esa ignorancia con unos cuantos términos bárbaros y una política de hechos cínicos y brutales. Así es que uno avanzará en este terreno abriendo la senda para investigaciones ulteriores.

Para esclarecer las ideas, iluminándolas por sus entroques históricos, advertiremos que el liberalismo, congruente con sus conceptos de la supremacía de la individualidad y del «interés propio», no reconocía la existencia y supremacía del interés común, y, por consiguiente, tampoco la necesidad de un COMUN PODER RECTOR del TRARAJO. Pero en el vacío de todo sentido de un interés común en sí y de una idea de la comunidad, se incrustó el socialismo y el sindicalismo, que, si bien dominados y constreñidos por prejuicios clasistas, subrayaron, sobreestimándolas, la existencia y supremacía del interés común y de la comunidad. Así es que la dialéctica de la primacía del individuo y del interés individual se retrajo ante la dialéctica de la comunidad y del interés común. O, debido a esas contradicciones intimas que corroen a todas las teorías limitadas, así como las doctrinas liberales, al incidir positivamente sobre el individuo, acusaron negativamente la nación y el espíritu nacional — l'esprit des nations, Volkgeist —; así también las doctrinas clasistas, a fuerza de incidir sobre las clases sociales y sus intereses, acusaron la existencia de la comunidad y sus imperativos ético-vitales. O aquellas dos doctrinas aparecieron insostenibles en la vida histórica y en la vida doctrinal, y fueron refutadas y sobrepasadas por la Historia y la Idea. El fascismo o sindicalismo nacional había de originarse del intento de superar esas antítesis de interés propio e interés común, de individualidad y comunidad, en una síntesis en que apareciesen, más bien que meramente reconocidos y yuxtapuestos, concebidos y engendrados como elementos de UN TODO esos supuestos fundamentales.

Sólo si los comprende en la UNIDAD de un TODO será posible obviar ese casuísmo inacabable en que se mueven individualistas y colectivistas, que ya contraponen, ya subordinan, ya aniquilan, uno ante otro, el interés individual o el interés social. Se recorta el campo de acción del individuo y de la comunidad, sin conseguir fijar y justificar sus límites respectivos; una vez avanza el de la comunidad y se declara excepcional el interés individual, otra vez el del individuo y se declara excepcional el interés social. La misma esfera de competencias es variable. Por ejemplo, según Stuart Mill, la ingerencia del Estado sólo es justificable en aquel orden de negocios que no ofrezcan una satisfacción inmediata o utilidad a las grandes masas. «Se puede decir, en general, que todo aquello que es deseable que sea realizado en beneficio del interés común de la humanidad o de las generaciones futuras, o en interés de los miembros de la sociedad que

necesitan de socorros exteriores, Y CUYA NATURALEZA IMPIDE QUE SEAN REMUNERADOS LOS PARTICULARES O LAS ASOCIACIONES QUE INTENTARAN REALIZARLO, ENTRA EN LAS ATRIRUCIONES DEL GORIERNO» (1).

Pero, si cuando se trata del BIEN es peligroso y, por tanto, se corre el riesgo de naufragar entre escollos, el contraponer un bien a otro bien, el individual al social, y viceversa; y cuando se trata de HACER El. BIEN es inmoral discutir a quien incumbe hacerlo y a quien debe beneficiar, si al individuo o a la comunidad; cuando se trata del BIEN COMUN es execrable y casi un crimen de lesa patria, por que disipa el pueblo, el agregar, segregar, infraponer o sobreponer, etc., sendos bienes. Porque, si de algo se trata, es de una perfecta simbiosis, hasta tal punto que el uno y el otro perecen, si no integran sus vidas. Y esa simbiosis requiere que no se escindan los conceptos que integran su íntima unidad vital. El rasgo más saliente del pensamiento político hasta los momentos actuales ha sido desconocer la íntima unidad vital de esos dos intereses y crear dos orbes de realidades irreductibles, a pesar de que una simple distinción de conceptos jamás debe conducir por sí sola una distinción de realidades. Y un tal «quid pro quo» condujo a figurarse la existencia entre dichos intereses de límites y conflictos inzanjables. Pero los conflictos quizá se originaron en la vida real porque se ha resquebrajado antes en la vida conceptual la simbiosis de ambos. Desde luego, como dice Dupont-White, ofrecerá enorme dificultad «este confuso problema que consiste en hallar donde acaba el individuo y donde empieza la sociedad» y «dado que se tenga el individuo y la sociedad por dos potencias distintas, que se trate de reconocer al dominio exclusivo de cada una, y mostrando a cada una su límite, decirle: «TU NO LO SOBREPASARAS.» «La razón de esto es que EL INDIVIDUO Y LA SOCIEDAD NO DIFIEREN SUBSTANCIALMENTE. ¿Siendo dos seres que nacen el uno del otro, cómo decir que el uno es absolutamente incapaz de las cosas que el otro ejecuta, y que cada uno tiene su función especial, limitativa?»

Y más adelante agrega: «En lugar de tomar el individuo por unidad suprema, después de despojarle pieza a pieza para construir y armar el

---

(1) Stuart Mill, *La Liberté.* Trad. franc, de Dupont. – White, pág. 16.

Estado, se podría proceder de distinta manera; se podría partir de la sociedad, y estipular en ella sus órganos, sus funciones elementales, hasta abordar aquel punto en que se encuentra el individuo con las cualidades de una fuerza libre y los destinos de un alma inmortal. Los dos procedimientos se equivalen: el uno y el otro tienen una base de hecho; la sociedad y el individuo son dos hechos igualmente primitivos y necesarios. El individuo no se concibe fuera de la sociedad, y tampoco la sociedad sin el individuo. Eliminad o reducid el Estado, y la sociedad se perturbará, se disolverá, y el medio vital faltará al hombre. También es verdad que se diga que por debajo de una cierta latitud de acción individual, ya no hay figura de hombre. Y esta expresión es más fuerte de lo que parece. El hombre se extingue, si se lo trata como una máquina: se extingue en este mundo, y además, yo sostengo que no sabrá revivir en otro. ¿Qué iría a hacer en la otra vida, este mecanismo pasivo, esta molécula inerte y servil este ser incapaz de mérito y de demérito, que no ha podido ganar en esta vida ni penas ni recompensas? (1). Estas exactas palabras de Dupont-White precisan hasta qué punto son inescindibles el individuo y la sociedad y constituyen una íntima unidad vital, de la cual no es posible abstraer uno de sus momentos constitutivos sin que perezcan ambos.

Por lo tanto, antes de considerar el interés individual y el interés social como independientes y subsistentes en sí mismos, antes de fijar sus límites y también antes de zanjar sus conflictos, como equivocadamente viene haciéndose por varios tratadistas, conviene fijar la esencia de esa simbiosis, de esa íntima unidad vital en que se originan y ordenan sendos intereses. A ese objeto apoyaremos e iluminaremos su conceptuación con ideas cardinales de Santo Tomás, en las cuales palpita la verdad de la cuestión a dilucidar. Omitiremos, pues, el ahondar en el propio pensar y en el de otros pensadores y reduciremos la labor a interpretar y sistematizar esas ideas de San Tomás de Aquino.

Ya en otras ocasiones — a propósito del trabajo como imperativo y la esencia de la vida social (cap. II, 2) y a propósito de la retribución del trabajo (cap. IV, 7) — hubimos de revelar que esa simbiosis o intima unidad de la vida individual y de la vida social o del individuo y de la sociedad se concina en la raíz misma del trabajo como imperativo. Y la conceptuábamos

---

(1) Dupont-White, Prefacio a la trad. de Stuart Mill, *La liberté*, pág. 20.

como un coadyuvar, un cooperar, por lo mismo que una vida de actos creadores supone y exige siempre otras vidas de actos creadores, es decir, una **adunatio**, una **aunacion** de hombres para efectuar colectivamente cualquier obra». **Adunatio hominum ad unum aliquid communiter agendum** (1). Tanto en la acción como en la obra el trabajo auna, unifica en sí el esfuerzo de una pluralidad de personas. El trabajo, pues, implica en esa pluralidad no tanto el simple número como la UNIDAD de idea y de fines ético-vitales. Y, puesto que donde hay UNIDAD, hay también un TODO, quizá sea mejor emprender el análisis de esa unidad desde el punto de vista del TODO, donde transparecerá la «societas» o la íntima unidad ético-vital de las personas. Además, de esa suerte también ceñiremos más este análisis al pensamiento de Santo Tomás, que procede considerando todo el género humano a la manera del universo entero de las cosas: **Sicum igitur consideremus totum genus humanum sicut totam rerum universitatem** (2). Ya que el universo entero se compone del conjunto de las criaturas, de la misma manera que el todo de las partes. **Ex omnibus creaturis constituitur totum universum, sicut totum ex partibus** (3). Y la analogía se acentúa todavía más cuando Santo Tomás expresamente considera la persona respecto de la comunidad como la parte respecto del TODO. **Quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum** (4).

Aquello que impide la inteligencia de la íntima unidad ético-vital de comunidad de personas, y que induce a los mayores extravíos, es considerar las partes de un TODO como si no se originasen del UNIDAD del TODO, como si se originasen independientemente de la UNIDAD del TODO; por ello, como si se originase el TODO por simple composición, agregación o yuxtaposición de cualesquiera partes. No se piensa que las partes sólo constituyen un TODO, si realmente radica en cada una de ellas, al menos en potencia, la UNIDAD del TODO, que es quien las preforma y preordena

---

(1) S. Tomás, *Contra impugnatem Dei cultum.*

(2) S. Th. I, q. 23, art. 2, ad. 3.

(3) S. Th. I, 65, 2.

(4) S. Th., II, II, q. 64, a. 2.

para que se integren precisamente como PARTES del TODO. Las partes, abstraída la UNIDAD DEL TODO, aparecen realidades en sí, un tanto extrañas las unas respecto de las otras, y también un tanto extrañas respecto del TODO. De ahí que, cuando se incurre en ese modo de pensar, se representa el individúo y la sociedad, el interés individual y el interés social, como extrínsecos y extraños uno respecto del otro y ambos respecto del Todo o simbiosis en que se originan. Eso induce ulteriormente a suprimir uno de ellos, o las partes ante el todo y recíprocamente. Pero tanto el interés individual como el interés social brotan de la íntima unidad vital del todo, y en ella debemos de esforzarnos por coligirlos. En tanto que se originan de la unidad del todo no cabe una recíproca oposición entre el interés individual y el interés social. Así como tampoco cabe oposición entre el individuo y la comunidad, en tanto que el individuo se origina de la comunidad, y viceversa. O la comunidad entraña en sí a los individuos, y éstos a la comunidad. Pues sólo así, es la vida un TODO. Lo que realmente se escinde y opone en el todo son los individuos y los intereses individuales entre sí, jamás éstos y aquéllos respecto del bien común y de la comunidad. O, como dice Santo Tomás: **Pars non dividitur contra totum, sed contra aliam partem** (1).

Ahora bien, esa escisión y oposición y, si se quiere, lucha de los intereses individuales entre sí, se interpreta falsamente como una escisión, oposición y lucha entre ellos y el bien común, y hasta el TODO. O el antagonismo de TODOS los individuos entre si se interpreta falsamente como un antagonismo entre ellos y el TODO, entre los individuos y la comunidad o el Estado. De ahí que se pretenda zanjar esta escisión, oposición y lucha implacable, una vez restringiendo o suprimiendo los individuos para salvar la comunidad, como acontece en el absolutismo del Estado, y otra vez restringiendo o suprimiendo la acción de la comunidad para salvar la de los individuos, como acontece en individualismo liberal. Se tergiversa la lucha de los individuos y de los intereses individuales en principio edificador del Estado o en un principio debelador del Estado. Y ya se recapitulan tesis como la de Hobbes, a quien podríamos considerar como el explanador de la tesis de Santo Tomás: **Pars dividitur contra aliam**

---

(1) S. Th., I, 98, 2.

partem, que parten de la idea de un «estado natural» o estado preestatal, de **belum omnium contra omnes**, en el cual, por tanto, se combaten ferozmente los individuos, **homo homini lupus**, para corroborar el imperio del ESTADO. El individuo es antisocial, sólo la UNIDAD del TODO en combate es social: el poder, que crea e irradia el ESTADO. O se recapitulan tesis como las de Stirner, que parten de que el individuo resplandece en el estado natural por su libertad y su bondad, pero lo esclaviza el Estado. La voluntad individual y el Estado son potencias mortalmente enemigas, entre las cuales no es posible ninguna «paz perpetua». «El Estado tiene siempre por único fin el limitar el individuo, dominarlo, subordinarlo, hacerlo súbdito de una generalidad cualquiera; aquél solamente dura mientras el individuo no sea íntegro, y es solamente la limitación claramente expresa del yo, mi limitación, mi esclavitud.» Por eso, nosotros dos, el Estado y yo, somos enemigos. El Estado se funda sobre la esclavitud del trabajo. En cuanto el trabajo se hace libre el Estado está perdido» (1). O, en fin, se elevan tesis como las de Nietzsche, que execran el Estado, el nuevo ídolo, el más frío de los monstruos fríos, mentira y crimen contra las almas libres, la personalidad, el superhombre. «El Estado es el nombre que se da al más frío de todos los mónstruos fríos. El Estado miente con toda frialdad, y en su boca se agita la mentira: «Yo, el Estado, soy el pueblo.» Pero el Estado miente en todas las lenguas del bien y del mal, y todo lo que dice es mentira, y todo lo que tiene es que lo ha robado.» «Sobre la tierra nada hay más grande que yo; yo soy el dedo ordenador de Dios. Así ruge el monstruo.» «Allí donde el Estado termina, allí empieza el hombre que no es superfluo, allí empieza la canción del necesitado, la melodía única e irreemplazable» (2).

Pero, frente a esa tergiversación, que convierte la diferencia oposición y substantividad de los individuos y de los intereses propios en un antagonismo de ellos a la comunidad y al interés común, existe inconcuso el ímpetu natural del individuo hacia la comunidad, sobre que constataron sus tesis Aristóteles y San Tomás. **«In omnibus hominibus est quídam**

---

(1) Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*.

(2) Nietzsche, *Así habló Zaratrustra,* pág. 38, ed. Aguilar.

naturalis impetus ad communitatem civitatis sicut et ad virtutes» (1). El individuo, pues, en virtud del instinto social, gravita siempre en y hacia la comunidad, de la misma manera que las partes gravitan siempre en y hacia el TODO. El individuo tiene un interés supremo en la comunidad y en el bien de la misma. Por ello, la lucha de los individuos entre sí cesa tan pronto como se apela al bien de la comunidad. Se combaten en cuanto que se trata del bien propio, se alían en cuanto se trata del bien común. **«Hoc autem rationabiliter accidit; non enim idem est, quod proprium, et quod commune. Secundum propria differunt, secundum autem commune uniuntur, diversorum autem diversa sunt causae»** (2).

Hasta tal punto no existe pugna entre el individuo y la comunidad, y entre el interés propio y el interés común, que la vida y la acción de él se arriesga y se sacrifica natural e indeliberadamente en aras de la comunidad. **«Videmus autem enim quod naturaliter pars se exponit ad conservationem totius corporis; sicut manus exponitur ictui absque deliberatione ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam. Hujusmodi imitationem invenimus in virtutibus politicis; est enim virtuosi civis ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicae conservatione. Et si homo esset naturalis pars hujus civitatis haec inclinatio esset ei naturalis»** (3)**.** La UNIDAD del TODO radica de tal suerte en cada una de sus partes, que, por muy opuestas o separadas que parezcan, no obran simplemente por y para sí, sino por y para el TODO. Y esto tiene lugar porque el individuo, como miembro de la comunidad, no sólo SE CONOCE a sí mismo y lo que afecta al bien propio, sino también a la comunidad y lo que afecta al bien de la misma, o, más expresivamente, no sólo es CONCIENCIA de sí y de lo que a su bien propio afecta, sino que, en una mayor proporción, es conciencia de la comunidad y lo que afecta al bien común. Esa es una de las ideas más profundas de Santo Tomás, sobre la cual gravita una teoría de la comunidad: Que la naturaleza se refleja a sí misma, no sólo en cuanto a su singularidad, sino en cuanto a su comunidad. **«Natura reflectitur ín seipsam, non solum quantum ad id quodest ei**

---

(1) S. Th., In Pol., lib. I.

(2) *De Regimine,* Lib., I. 1.

(3) S. Th., I. q. 60, a. 5.

singulare, sed multo magis quantum ad commune. Inclinatur enim unum quodque ad conservandum non solum suum individuum, sed etiam speciem. Et multo magis habet naturalem inclinationem unumquodque in id quod est universaler simpliciter» (1). U forma suprema de esa conciencia es la razón que indaga, cuida y decide lo que ha de obrarse, no sólo en cuanto incumbe al bien propio, sino al bien común. **«Manifestum est quod prudentia non solum se habet ad bonum privatum unius hominis sed etiam ad bonum commune multitudinis»** (3). El individuo es subjeto de una razón o prudencia política, que se ordena al bien de la comunidad, tanto porque no puede existir el bien propio independiente del bien común, cuanto porque, como miembro, ha de considerar su bien en su congruencia con la comunidad, **«Ille qui quaerit bonum commune multitudinis, ex consequenti etiam quaerit bonum suum, propter duo: Primo quidem quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiae, vel civitatis aut regni. Unde et Valerius Maximus dicit de antiquis romanis quod «Malebant esse pauperes in divite imperio, quam divites in paupere imperio». Secundo quia cum homo sit pars domus vel civitatis, oportet quod homo consideret quid sit sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis. Bona enim dispositio partium accipitur secundum habitudinem ad totum; quia, ut Augustinus dicit «Turpis est omnis pars suo toti non conveniens, vel non congruens»** (3).

En una tal conciencia de sí, como la parte, y de la comunidad, como el todo, despierta, además del ímpetu, el amor, la DILECCION del individuo a la comunidad, en más alto grado que a sí mismo. **«Sed in illis quorum unum est tota ratio existendi et bonitatis aliis, magis diligitur naturaliter tale alterum quam ipsum, sicut dictum est** (in corp. art.), **quod unaquae que pars diligit naturaliter totum plus quam se, et quodlibet singulare naturaliter diligit plus bonum suae speciei, quam bonum suum singulare»** (4). Y acontece entonces que el individuo, en

---

(1) S.Th., q. 60. a, 5-3.

(2) S.Th., II, II, 47, 9.

(3) S. Th. II, II, 47, 9.

(4) S. Th., I, 60, 5-1.

cuanto ama a la comunidad, interpreta y ama el propio bien de él como una perfección del de la comunidad: **«Manifestum est autem quod bonum partis est propter bonum totius, unde naturali appetitu vel amore unaquaque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi»** (1). Lo cual tiene lugar tanto más cuanto que es manifiesto que todas las partes se ordenan a la perfección del todo; aunque no existe el todo por causa de las partes, sino las partes por causa del todo. **«Manifestum est partes omnes ordinari ad perfeccionem totius; non enim est totum propter partes, sed partes propter totum sunt»** (2).

Pero hay algo que distingue al individuo como parte de cualesquiera otras partes de un todo, y que hace que éste no sea algo externo al mismo individuo; y es que el individuo, en tanto espíritu, es en cierto modo todas las cosas; por ello, no sólo es conciencia de la comunidad, sino que la implica «realiter» y «formaliter». **Naturae autem intellectuales majorem habent affinitatem ad totum quam aliae naturae; nam unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectu; qualibet autem substantia particularem solam entis participationem habet** (3). La misma razón del individuo es un principio en el cual se implica en forma de ley el todo de la comunidad y el bien de la misma, o, mejor, la ley aparece en la razón del individuo como la UNIDAD del TODO, como un imperativo de la voluntad de la comunidad y expresión real del bien común. **«Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum; rende ad-hoc aporte quod principaliter et máxime pertineat lex»** (4). Aunque no existiesen otras razones, la sola existencia de la ley haría imposible contraponer el interés individual al interés social, el individuo a la comunidad, y recíprocamente; pues la ley presupone la simbiosis de ambos intereses y el

---

(1) S. Th., I, II, 109, 3.

(2) S. c. Gentiles, III, 102.

(3) Ídem

(4) S. Th., I, II, 90, 2.

orden íntimo de su **TODO. Rursus cum omnis pars ordinetur ad totum, sicut imperfectum ad perfectum (unus autem homo est pars communitatis perfectae), necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem** (1).

La ley, pues, y su **imperium** envuelve la existencia y la supremacía de la comunidad como un todo, cuyas partes son los individuos, que son cuanto son como miembros de la misma comunidad. **Quia quaelibet pars id quod est est totius, quilibet autem homo est pars communitatis; et ita quod est, est communitatis; unde in hoc quod seipsum interficit, injuriam communittati facit, ut patet per philosophum** (2).

Ahora bien, si es de tal índole la íntima unidad vital del individuo y de la comunidad, del interés individual y del interés social, ¿cómo cabe discernirlos? A la verdad, dada la íntima unidad vital de los individuos y de la comunidad, el interés común sólo resalta, se discierne y destaca en cuanto que los individuos y sus intereses se diferencian y enfrentan como tales, cada cual respecto de cada cual. En efecto, el individuo, no sólo se contrapone al individuo, sino que el bien de una persona singular no es fin de otras. **Bonum autem unius personae singularis non est finis alterius** (3). Aparece entonces el interés común: a) en cuanto representa la unidad del TODO; b) en cuanto representa el interés último en que conviven, concurren y convienen cada uno de los individuos en su identidad y reciprocidad. Si somos más explícitos, el bien común resalta ante la oposición de los individuos en dos órdenes: a) el orden de la unidad del TODO en sí y respecto de otro orden superior; b) el orden de las partes en su reciprocidad. **Duplex bonum ordinis invenitur in universo: Unum quidem, secundum quod totum universum ordinatur ad id quod est extra universum, sicut exercitus ordinatur ad ducem; secundum quod partes universi ordinantur ad invicem, sicut et partes exercitus ad invicem; secundum autem ordo est propter primum. Deus vult igitur bonum ordinis totius universi in ipsum, et bonum ordinis universi**

---

(1) S. Th., I, II, 90, 2.

(2) S. Th., II, II, 64, 5. Y I, II, 96, 4.

(3) S. Th., I, II, 58, 9-3

secundum partes suas ad invicem. Bonum autem ordinis consistit ex singulis bonis. Vult etiam singula bona (1). La misma justicia, como principio ordenador del bien común, corrobora ambos órdenes, ya que en tanto justicia legal, se ordena al bien común como objeto propio — **Respicit bonum commune ut objectum proprium** (2), y en tanto justicia particular, ordena el hombre al bien de otra persona singular. **Oportet praeter justitiam legalem quae ordinat hominem inmediate ad bonum commune, esse particularem quamdam justitiam, quae ordinat hominem circa ea quae sunt ad alteram singularem personam** (3). Y es también en la división de la justicia donde cabe percibir la íntima simbiosis que existe entre los individuos y la comunidad, la cual se especifica por el término **ad quem** del movimiento**. Motus accipit speciem a termino dd quem. Et ideo ad justitiam legalem pertinet ordinare ea quae sunt privatarum personarum, in bonum commune; sed ordinare e contrario bonum commune ad personas particulares per distribucionem, est justitiae particularis** (4). Pero todavía se refleja mejor el orden de las partes y el orden del todo en la división de la misma justicia particular. **Justitia particularis ordinatur ad aliquam privatam personam, quae comparatur ad communitatem, sicut pars ad totum. Potest autem ad aliquam partem duplex ordo attendi: Unus quidem partis ad partem; cui similis est ordo unius privatae personae ad aliam. Alius attenditur totius ad partes, et huic ordini assimilatur ordo ejus quod est commune ad singulas personas** (5). De los dos órdenes, el fundamental es el que representa la UNIDAD del TODO, en él se origina tanto el bien de las partes entre sí como el de ellas con el TODO, y viceversa. Ahora bien, en su simbiosis el bien de las partes y el bien del TODO deben congruir, so pena de perecer. **Bonitas cujuslibet partis consideratur in proportione ad suum totum; unde et Augustinus dicit, quod turpis est omnis quae suo toto non congruit. Cun igitur quilibet homo sit pars civitatis,**

---

(1) S. c. Gentiles, I, 78.

(2) S. Th., II, II, 58, 4.

(3) S. Th., II, II, 58, 7.

(4) S. Th., II. II, 61, 1-4.

(5) S. Th., II. II, 61, 1.

impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi; nec totum nisi ex partibus sibi proporcionatis (1).

¿Cuál es la esencia de unidad de la comunidad, de la unidad del TODO? Forzosamente hemos de adolecer al tratar esta cuestión de una cierta imprecisión, que no afectará a la verdad, por cernirse sobre ella grandes dificultades y por no ser éste el lugar adecuado para la explanación de la misma. Aquí nos limitaremos a exponer sumariamente, y sólo por servir a nuestros fines, que la íntima unidad de la comunidad es de índole ético-vital y no de índole metafísica. Si, según Max Scheler, es enteramente erróneo intentar comprender la persona como una cosa, como un ser substancial, todavía será un error mayor el intentar explicarse la unidad de la comunidad como la de un ser substancial. La idea presupuesta a la base de todas las elucubraciones de Santo Tomás es la de que la comunidad comporta la sola unidad de orden. **Comunitas habet solam unitatem ordinis** (2). Cualesquiera que sea el enclave último de ellas, hay que distinguir una unidad ética y una unidad metafísica, o, como se expresa San Tomás, una unidad de ORDEN y una unidad de ESENCIA. Quizá, pues, convendría más bien hablar de un «ethos», en vez de una esencia de la comunidad. Por que, si hablamos de esencia, corremos el peligro de convertir el todo en un supuesto, de hipostasiarlo, de tal suerte que las partes ante él jamás podrían ser supuestos. Y esto no acaece con el todo que es la comunidad. Antes bien, en ella, la unidad, el «ethos», del todo implica que sus partes son supuestos, seres libres, personas. Sin esto, la sola persona sería la comunidad. O, mejor, sería **un contradictio in adjecto** hablar de una comunidad que no implique una pluralidad de supuestos o personas. **Nomen collectivum duo importat, scilicet pluralitatem supositorum, et unitatem quamdam, scilicet ordinis alicujus. Populum enim est multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum** (3). He ahí lo admirable, que el todo, que es la comunidad, a diferencia de otro cualquier TODO, hace libres a sus partes, personas. En ese sentido es incontrovertible la tesis liberal, que afirma que la misión primordial del Estado es la libertad,

---

(1) S. Th., I. II, 92, 1-3.

(2) In Ethica, lec. 1.

(3) S. Th., I, 31, 1.

esto es, hacer a sus ciudadanos libres. Tesis que corrobora la filosofía política de Aristóteles, cuando asevera que «el Estado es una comunidad de hombres libres», y que ratifica Santo Tomás, cuando concluye: **«Politica est principatus eorum qui sunt liberi secundum natura»** (1). Las partes, o los individuos, aunque reflejan en sí y se ordenan en sí al TODO, a la comunidad — y precisamente por esa razón —, son libres, no esclavas de la unidad del TODO, es decir, jamás se las puede reducir a simples resortes mecánicos, a meros órganos naturales del TODO. Toda teoría mecanicista o organicista de la comunidad conculca el ser ético de la persona, mejor, ignora la esencia moral de las personas y de la comunidad de las mismas. Supone que el solo supuesto es la comunidad, del cual los individuos no son más que órganos o medios. Cierto que, cuando el individualismo se erigía contra el Estado, recaía de un modo contradictorio en el dilema: o existe libertad, o existe el Estado. Pero es porque el liberalismo pensaba subrepticiamente el Estado como un ser substancial, como un todo, cuya unidad era una unidad metafísica o esencial. No en vano de las doctrinas liberales surgieron las doctrinas orgánicas o absolutistas del Estado. Ahora bien, olvidaban la unidad ético-vital o de orden, que **in creaturis autem non invenitur una forma in pluribus suppositis, nisi unitate ordinis, ut forma multitudinis ordinate** (2). Unas tales partes de la comunidad no cabe concebirlas en conceptos naturalistas, como simples órganos de la comunidad; ya que entonces no serían personas, por tanto, no contraerían responsabilidad ante sí y ante la misma comunidad, sino que su vida y su acaecer serían el eco natural de la vida y del acaecer de la comunidad y del Estado. Pero tampoco un tal todo cabe concebirlo como poseyendo órganos naturales; ya que entonces tampoco se dirigiría a ellos en una ley, ni ordenaría a su voluntad con **imperium**, ni contraería responsabilidad ante ellos, ni los castigaría, ni juzgaría, ni, en fin, les reconocería decisión ni personalidad. De ahí que, como dijimos de la comunidad, también la justicia, en que consiste la forma ética o el orden perfecto de la comunidad, requiere diversidad de supuestos o personas. **«Justitia ergo proprie dicta requirit diversitatem suppositorum; et ideo non est nisi unius hominis**

---

(1) In Pol. I, lec. 5; III, lec. 3.

(2) S. Th., I, 39, 8.

ad alium» (1).

Cualesquiera que sean las más hondas raíces óntico-éticas de la comunidad, que, como dijimos, no es este el lugar de dilucidar, no cabe duda que hay que huir de considerar superficialmente la unidad de su todo como un todo substancial, si es que se quiere evitar el peligro de negar la justicia y la libertad. Por esto, Santo Tomás, en congruencia con su concepto de unidad ética o de orden, restringe la unidad del todo del cuerpo social o de la comunidad a la de un **«Quasi unum corpus»** o **«quasi unus homo». Omnes homine qui nascuntur ex Adam possunt consideri ut unus homo, in quantum convenieunt in natura, quam a primo parente accipiunt; secundum quod in civilibus omnes homines qui sunt unius communitatis, repuntatur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo; sicut etiam Porphirius dicit, quod participatione speciei plures homines sunt unus homo»** (2). Tanto más la justicia presupone la comunidad y requiere y ordena la comunidad, cuanto más presupone la actividad y requiere y ordena la actividad de los hombres, que, aún cuando se los conciba como partes, no son simples partes esclavas de un cuerpo natural, el cual fuese principio de sus acciones. Así Santo Tomás, después de decir **ex sua ratione habet quod sit ad alterum,** agrega: **«Et quia ad justitiam pertinet actus humanos rectificare, ut dictum est, necesse est aequalitas ista quam requirit justitia sit diversorum agere potentium. Actiones autem sunt suppositorum et totorum, non autem, proprie loquendo, partium et formarum, seu potentiarum; non enim proprie dicitur quod manus percutiat, sed homo per manum»** (3). Si el hombre, pues, se considerase parte natural de un todo natural, y no parte ética de un todo ético-vital, no podría considerársele como principio de sus acciones; por tanto, ni de la justicia, ni de la injusticia; ya que **actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animae, quae primo movet membrum** (4). Ahora

---

(1) S. Th., I. II, 58, 2.

(2) S. Th., I. II, 58, 7-2.

(3) S. Th., I. II, 58, 2.

(4) S. Th., 81-1.

cabe que advirtamos la interna interdependencia de la libertad, la justicia y la comunidad; pues, en la misma medida que la justicia requiere, para realizarse, en el individuo la libertad, el señorío de las actividades racionales sobre las actividades instintivas y las actividades sentimentales, en esa misma medida exige, también para realizarse, en el mismo individuo el imperio de la comunidad, el señorío de la convivencia y sus deberes sobre los simples intereses, satisfacciones y finalidades de cada uno de los particulares. Y este señorío, sin embargo, es siempre individual; ya que soy yo siempre el que soy en mis actos, tanto si reflejo en ellos mi vida y laboro en ellos por mi vida e intereses particulares, como si reflejo la vida de la comunidad y colaboro, en la vida de la comunidad y de los intereses comunes. Pues, mis acciones son más libres, cuando son más desprendidas, más abnegadas, más comunitarias, es decir, cuando presuponen ostensiblemente la libertad y la comunidad. De ahí que la ley, si es ley de verdad, es a la vez el lenguaje augusto de la justicia, de la libertad y de la comunidad.

No hay, según coligimos, necesidad de hipostasiar a la comunidad para explicar la supremacía de la misma y del bien común sobre los individuos y el bien individual. La unión ético-vital de la comunidad y las más libérrimas acciones de los individuos implican esa supremacía. El bien común, en cuanto representa en sí el orden recíproco de cada uno de los bienes particulares y en cuanto representa el orden propio de la íntima unidad ético-vital del TODO, subordina en ambos aspectos los bienes privados de los individuos. Esta supremacía, por tanto, no se funda, como creía el individualismo, en una diferencia cuantitativa o de número, según la cual no podría existir en el agregado o bien social ninguna cualidad que no existiese en las unidades, sino que se funda en una diferencia formal o de especie, como indican y corroboran Aristóteles y Santo Tomás. **Bonum commune civitatis et bonum singulare unius non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam. Alia est ratio bonis communis et boni singularis, sicut alia est ratio boni totius et partio. Et ideo philosophus in Pol. I, 1, dicit: Quod non bene dicunt, qui dicunt civitatem et domum et alia hujusmodi different solum multitudine et paucitate, et non specie** (1). Y es esa diferencia de

---

(1) S. Th., I, II, 58, 7-2.

especie o formal la razón de una cierta magnificencia o grandeza en las cosas de la comunidad, respecto de la cual aquello que pertenece a la persona de cada uno es algo infinitesimal en comparación con lo que conviene a las cosas divinas o a las cosas comunes. **Quod autem pertinet uniuscujusque est aliquid parvum in comparatione ad id, quod convenit rebus divinis, vel rebus communibus** (1). De ahí también que la justicia legal o social, que, conforme a su esencia, se refiere al bien común como objeto propio, es la más preclara entre todas las virtudes, en cuanto el bien común es superior al bien singular de una persona. **Si loquamur de justitia legali, manifestum est quod ipsa est praeclarior inter virtutes morales, inquantum bonum commune preeminet bono singulari unius personae; et secundum hoc Philosophus dicit quod «praeclarissima virtutum videtur esse justitia, et neque est esperus, neque Lucifer ita admirabilis»** (2).

La unidad ético-vital de la comunidad es la causa de una armonía de los fines de una y otra especie de bienes, de una correlación indeclinable entre ellos. Gracias a ello, el bien común es un fin del bien privado, y éste fin de aquél. De ahí que sea erróneo en la vida teórica y doloso en la vida práctica contraponer los fines de sendos bienes, o considerar que el fin de los individuos es distinto y ajeno al de la comunidad, o Viceversa. El fin último del bien común es simplemente el bien de los individuos y carece de otro fin extraño o superior al bien de ellos. A diferencia del individuo, que, además del fin de la comunidad, cabe que persiga un fin superior: Dios. Es decir, el bien de una unidad ético-vital es siempre el bien de cada uno de sus miembros, o el bien del todo es intrínseco y participado a cada una de sus partes. Santo Tomás dirá: **Sicut pars et totum quodammodo sunt idem, ita quod est totius, quodammodo est partis; et ita cum ex bonis communibus aliquid in singulos distribuitur, quilibet aliquo modo recipit quod suum est** (3). Por ello, quien hace del bien común un fin en sí y para sí, pervierte su naturaleza y comete un desafuero horrendo; del mismo estilo que el del individúo que convierte el bien particular en un fin

---

(1) S. Th., II, II, 144 1, 3.

(2) S. Th., II, II, 58, 12. Y S. Th., I, II, 64, 4.

(3) S. Th., II, II, 61 1.

en sí y para sí, independiente del bien de la comunidad. De que se contrapongan los fines individuales, no cabe inferior la contraposición recíproca de los fines del individuo y de la comunidad. En este respecto, dice Santo Tomás: **Quod bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium, sicut bonum totius, finis est cujuslibet partium. Bonum autem unius personae singularibus non est finis alterius** (1).

Esta sinopsis de la íntima unidad ético-vital de la comunidad nos permite percibir cuan delicadísima es la simbiosis en que viven recíprocamente el individuo y la comunidad, el bien individual y el bien social, inescindibles en su unidad, y cuan complicadísimos son los fines que el trabajo realiza y la justicia ordena para que esa simbiosis alcance su plenitud. Y esta sinopsis confirma cuanto dijimos, tanto al principio de este capítulo, como en los capítulos III y IV, sobre la necesidad de una POTESTAD SOCIAL DEL TRABAJO. Es una utopía creer que la justicia, como principio moral que preside el connubio que se opera en la unidad ético-vital de la comunidad, se realice por simple ESPONTANEIDAD SOCIAL. Es ésta una idea común al jusnaturalismo y a las doctrinas románticas que de él arrancan, idea refutada por la historia de la desorganización económico-social de cerca de dos siglos, los del reino de la iniquidad en la vida del trabajo y de la comunidad. La creencia en una espontaneidad social, no sólo extirpó ciertos poderes sociales, sino que aventó todo sentido de la justicia y creó un escepticismo moral, el cual preparó el campo al naturalismo y al historicismo, cuyas doctrinas abismaron para siempre la idea de justicia como principio de la vida social. La revolución sindical o del trabajo, en uno de sus aspectos, combatió contra esa idea de la espontaneidad social como principio rector de las relaciones sociales. Por ello, exigía que se instituyese y reconociese el Sindicato como la VIS REGITIVA COMMUNIS, como el COMUN PODER RECTOR DEL TRABAJO. Al Sindicato, pues, como POTESTAD SOCIAL DEL TRABAJO corresponde realizar una de las misiones más altas de la justicia, que es cuidar de la coparticipación del bien individual y del bien social, o poner la comunidad al servicio del bien de los individuos y los individuos al servicio del bien de la comunidad.

---

(1) S. Th., II, II, 58, 9-3.